O Poder dos Candomblés

Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia

Edmar Ferreira Santos

O Poder dos Candomblés

Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia

Salvador
Edufba
2009

Revisão
Nídia M. L. Lubisco

Normalização
Adriana Caxiado

Editoração Eletrônica e Capa
Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

Foto da capa
Damário Dacruz

Ilustrações das separatrizes
Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Santos, Edmar Ferreira.
O poder dos candomblés : perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia / Edmar Ferreira Santos. - Salvador : EDUFBA, 2009.
209 p.

ISBN 978-85-232-0609-3

1. Candomblé - Recôncavo (BA). 2. Perseguição religiosa. 3. Resistência. 4. Imprensa e política. 5. Relações raciais. I. Título.

CDD - 299.608142

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n - *Campus* de Ondina,
40170-115 Salvador-BA
Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

A
Gaiaku Luiza (*in memoriam*) que na sua grandeza chamava-me professor, enquanto me ensinava histórias da Bahia,

e a
Maria Luiza, parte da minha sorte.

AGRADECIMENTOS

Em agradecimentos públicos incide sempre o risco dos lapsos ou a impossibilidade de falar de todas as pessoas, ainda mais quando não é pequeno o número daqueles que contribuíram para a realização do trabalho. Assim, inicio agradecendo ao professor Luis Nicolau Parés, que dedicou horas do seu tempo à orientação, leitura e releitura deste trabalho, tornando-se imprescindível para sua realização, sobretudo, pela discussão das mais diversas questões, pela amizade e respeito à liberdade de escolha dos meus próprios caminhos.

Os professores Jocélio Teles e Wlamyra Albuquerque leram meus escritos e reflexões iniciais. Apontaram possibilidades e chamaram a atenção para aspectos fundamentais no tratamento das fontes e na tessitura do texto. Não posso deixar de destacar e agradecer a atenção e o incentivo desses professores a cada novo encontro, no Centro de Estudos Afro-Orientais, nas ruas ou nos arquivos de Salvador e de Cachoeira. Agradeço também a todos os professores, funcionários e colegas do Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, especialmente Lindinalva Barbosa, Cláudia Santos e Artemisa Candé.

A professora Lucilene Reginaldo me iniciou no universo da historiografia com preciosas lições de teoria e pesquisa. Sua atenção e confiança são inestimáveis. Henrique Cunha Jr. e Fátima da Silva incentivaram a realização da pesquisa e reclamaram a sua urgência. Na mesma perspectiva, agradeço a Eduarda Senna e Lysie Reis. A professora Lina Aras acreditou no projeto desde o primeiro momento (quando não passava de mal "trançadas" linhas) e contribuiu significativamente para sua elaboração. Entre os amigos e amigas que desde o início dispensaram confiança e apoio não posso deixar de agradecer a Reginilde Santa Bárbara, Sueli Souza e Damário da Cruz.

Érica Rocha Moreira acompanhou de perto todas as etapas do projeto. Além do carinho e da compreensão nos momentos mais difíceis do trabalho intelectual, leu e teceu críticas de natureza política e acadêmica e ajudou na revisão do texto. Agradeço por tudo.

Meus familiares tiveram de experimentar junto comigo uma ausência aumentada a cada dia. Agradeço a compreensão e o estímulo de todos. Também a família *jeje mahi* do *Rumpame Ayono Runtoloji*, especialmente Gaiaku Regina e Iyá Zulmira, *Vodum pahum anadeji*. Não poderia esquecer dos que me acolheram durante meus estudos nos Estados Unidos: aquele

abraço para Edward, Amélia, Erlinda, Ruth, Nilda e Jim, companheiros e companheiras de experiências singulares.

Em Cachoeira e Salvador são muitas as iyás, equedes e ogans, irmãos e irmãs, amigos e amigas que contribuíram para este trabalho. Meus agradecimentos a Dona Estelita (Juíza Perpétua da Irmandade da Boa Morte), Dona Lica, Equede Aparecida, Seu Geninho (*in memoriam*), Ogan Bernardino, Seu Hermógenes, Ogan Dezinho, Babalaxé Duda, Ogan Sandro, Luís Magno, Billy Oliveira, Luzia Gomes, Fábio Lima, Liu Onawalê e Maurício Araújo. Também agradeço aos funcionários do Arquivo Regional de Cachoeira, que tiveram atenção e paciência frente aos meus inúmeros pedidos.

A pesquisa contou com o acompanhamento da equipe do Programabolsa, coordenado no Brasil pela Fundação Carlos Chagas. Agradeço a toda a equipe, em particular à professora Fúlvia Rosemberg, que além de coordenar o programa encontra tempo para ser conselheira inestimável. Dedico especiais agradecimentos ao International Fellowship Program Ford Foundation, que através da concessão de uma bolsa de estudos me possibilitou dispor do tempo e dos recursos necessários para realização desta pesquisa.

A equipe da Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA) foi responsável pela cuidadosa produção deste livro, meu grato reconhecimento. Por fim, o Prêmio de Divulgação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) foi indispensável para esta publicação.

Mas não se pode absolutamente excluir um povo da história nem impedi-lo de viver sua história e, consequentemente, de contá-la a si mesmo, por tê-la vivido na própria carne.

Boubacar Barry

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Nos tempos atuais de crescente visibilidade pública dos candomblés, dos seus registros nos livros de tombo e da retórica de preservação dos patrimônios culturais afro-brasileiros, não resulta supérfluo lançar um olhar atento para um passado não tão remoto em que tais práticas de matriz africana eram ora silenciadas, ora perseguidas e depreciadas porquanto identificadas com atraso e desvio dos modelos civilizatórios europeus. Se esse olhar retrospectivo resulta salutar ao constatar o quanto se avançou, ele também nos alerta para o quanto ainda se precisa avançar, pois os discursos da intolerância religiosa de ontem se alastram até hoje, embora em novos púlpitos, com os mesmos efeitos perniciosos. Nesse sentido, o livro de Edmar Ferreira Santos atinge uma meta que qualquer pesquisa em história social pode almejar: a de nos permitir compreender em detalhe a complexidade do passado para, através dele, iluminar os paradoxos do presente.

Filho da cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, poeta, professor, militante antirracista, formado em história, mas com interesse interdisciplinar na antropologia, Edmar Ferreira é conhecedor atento da vida cultural e religiosa da heroica cidade e sabedor de alguns dos seus segredos. Talvez por isso ele tenha decidido debruçar-se no universo da história local e, com palavras medidas, nos evocar, nos ajudar a imaginar as luzes e as sombras de figuras, enredos e memórias que, empoeirados, há muito esperavam ser descortinados, nas entrelinhas dos documentos. De fato, a história política e cultural de Cachoeira na República Velha, mais precisamente nas três primeiras décadas do século XX, constituía um universo e período que ainda ninguém abordara de forma criteriosa e sistemática. Apenas por esse aspecto, a obra que se segue seria digna de destaque e interesse, mas não só.

O texto inicia com uma análise do discurso sobre as práticas lúdicas e religiosas afro-baianas, veiculado nas notícias do conservador jornal *A Ordem*, uma das mais influentes publicações da cidade. Além de constatar a continuidade com a ideologia e as práticas disciplinares dos períodos do Império e Colônia, o autor identifica uma mudança significativa, como seja a progressiva aparição, junto ao velho “discurso da feitiçaria” tradicionalmente instigado pela igreja católica, de um novo “discurso do fetiche”, introduzido através da Europa pela ciência médico-higienista. Enquanto o primeiro condenava as práticas afro-baianas como formas de superstição

marcadas pela presença do diabo, o segundo as condenava pela suposta irracionalidade dos praticantes e pela exploração que os charlatães faziam da sua ignorância. Numa leitura crítica e metodologicamente cuidadosa, que examina e contextualiza o uso e os sentidos de palavras significativas que aparecem de forma recorrente nas notícias do jornal, o historiador nos mostra como os dois discursos se superpunham e reforçavam mutuamente.

Segue logo uma das partes mais originais do livro, relativa à história política do período em apreço que em Cachoeira como na Bahia de modo geral, esteve fortemente marcada pelo personalismo dos líderes locais. Um pedaço da história cachoeirana que estava ainda por ser escrita. Todavia, Edmar Ferreira desvenda a complexidade dos interesses e das disputas no seio do conservador Partido Republicano, dominante na época, e como as diversas facções se utilizavam dos candomblés, ora condenando-os e lançando contra eles campanhas repressivas, ora dando-lhes apoio, geralmente com fins eleitorais. Essa análise da interdependência entre política e religião e das nuances da sua variabilidade constitui uma singular contribuição para a história da religiosidade afro-baiana. Ao tempo em que o autor desfaz o mito de uma repressão sistemática dos candomblés e de uma posição unânime das autoridades, identificando pontuais alianças estratégicas com os grupos religiosos, ele mostra também como os subalternos podiam sabiamente se aproveitar das brechas criadas pelas disputas entre facções políticas rivais.

Fruto de uma pesquisa que combina e cruza a tradição oral com os registros escritos, a parte final do texto dá destaque especial ao singular caso de Mãe Judith, ialorixá do terreiro Aganju Didè, fundado em 1916, na região da Terra Vermelha. Através dessa figura lendária, além de refletir criticamente sobre importantes questões de gênero que aparecem no discurso civilizatório veiculado pela imprensa, o historiador aponta para uma geografia da resistência cultural dos candomblés cachoeiranos, tecida a partir da experiência, vivida e sofrida, de inúmeros sujeitos forjadores da sua própria história. Ilustrando de forma concreta e personalizada as discussões de capítulos precedentes, o autor revela, por exemplo, como Mãe Judith conseguiu difundir, mesmo que através da denúncia publicada pelo jornal *A Ordem*, o convite anunciando as festas da sua casa em 1917. Preciosa jóia documental que mostra, além do pioneirismo da ialorixá nessa prática de distribuição de convites para amigos e clientes, a audácia dessa mulher que não temia enfrentar o clima de perseguição reinante.

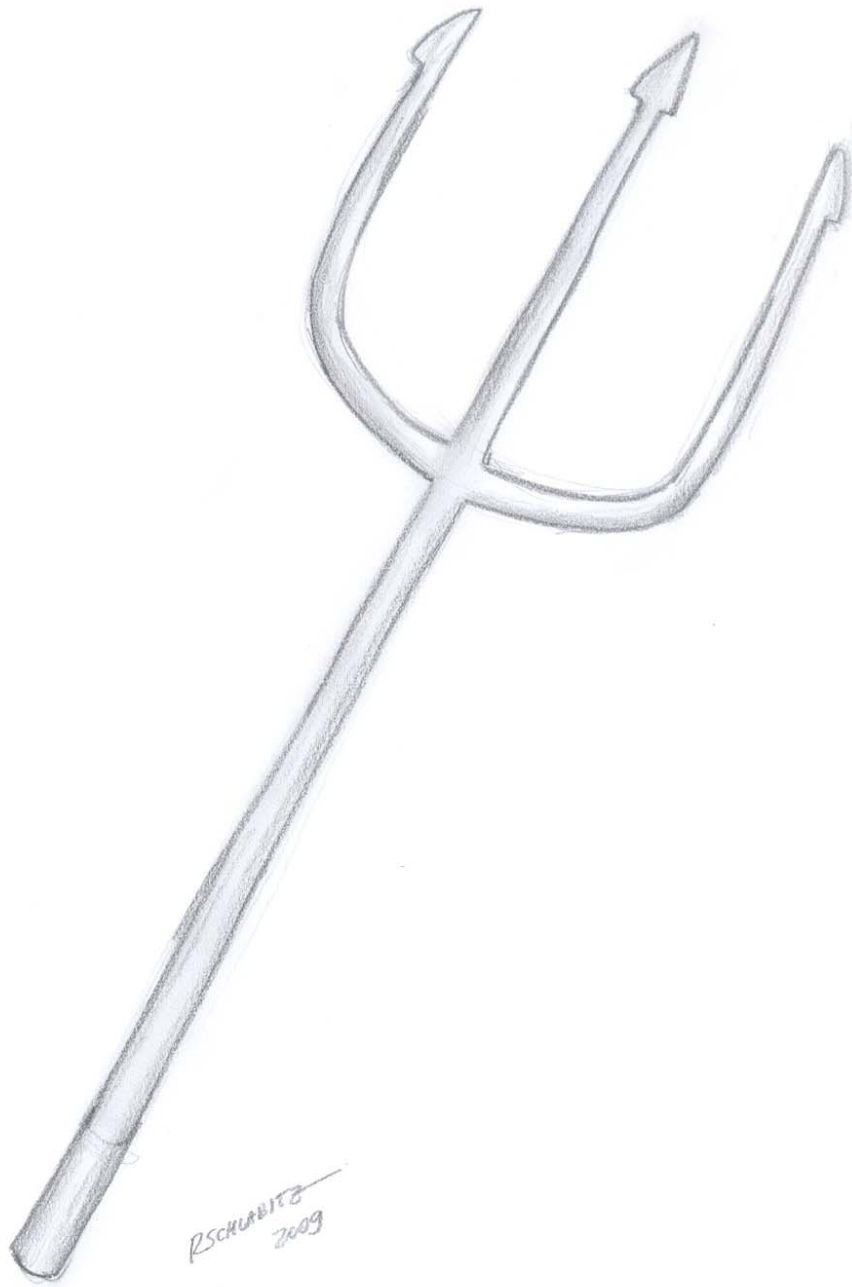
Em definitivo, o texto conduz – sempre ancorado na evidência documental – da discussão mais genérica, sobre uma história cultural das idéias,

ao mundo mais palpável e biográfico da experiência concreta, onde se manifestam e expressam essas idéias e cultura. No seu conjunto, a reconstituição histórica – fruto de rica pesquisa de arquivo e de um conhecimento pormenorizado do campo – nos permite melhor entender a construção de Cachoeira no imaginário baiano e nacional, como a "terra da macumba" ou a "cidade do feitiço", processo que se deu, precisamente, no momento em que estavam sendo definidos os traços marcantes da identidade brasileira.

Para além do seu inegável mérito intelectual, é importante salientar que o livro é também o resultado de alguém que soube enfrentar e vencer dificuldades, alguém que com persistência e inteligência soube contornar os obstáculos até atingir a meta imaginada. Em 2005, Edmar Ferreira foi merecedor de uma bolsa de estudos do International Fellowship Program Ford Foundation e sua pesquisa se converteu na primeira dissertação de mestrado apresentada e defendida no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Todos esses esforços se vêm hoje recompensados com a publicação de *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*.

Deixando de lado o seu contexto de produção e o seu pioneirismo acadêmico, gostaria de destacar, para concluir estas breves palavras de abertura, a curiosidade e o rigor intelectual do autor que, aliados a sua generosidade humana, o levaram a desenvolver uma pesquisa empiricamente sólida, que não se deixou levar de forma leviana por pressupostos ideológicos tomados *a priori*. Edmar nos oferece uma história, até agora invisível daqueles a quem foi negada a voz – paradoxalmente revelada nas entrelinhas dos textos produzidos pelos próprios silenciadores – num livro que podemos saudar como uma genuína contribuição para a história de Cachoeira, da religião afro-baiana e da cultura afro-brasileira em geral.

Luis Nicolau Parés

Salvador, 7 de abril de 2009.

INTRODUÇÃO

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA CIDADE DO FEITIÇO

Cachoeira é uma antiga cidade da Bahia, depositária de significativo acervo cultural do Brasil. Construída na margem esquerda do rio Paraguaçu, próximo à sua foz no Recôncavo baiano, o início da colonização portuguesa dessas terras nos remete a meados do século XVI e às lutas de conquista, das quais resultou o extermínio de numerosa população e diversas culturas indígenas[1]. A exploração inicial do solo massapê pela economia da cana-de-açúcar, com a utilização em larga escala de mão-de-obra escravizada indígena e africana, deu vigor à colonização. Aos poucos a movimentação local foi se desenvolvendo em progressiva circulação de mercadorias, por meio fluvial e marítimo, com o porto de Salvador, e terrestre, com as entradas para o interior da colônia. O paulatino crescimento levou à criação da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira em 1698.

A crescente relevância da cultura do tabaco durante o século XVIII, na área fumageira da Vila e adjacências, forneceu o principal objeto de comércio baiano na Costa da Mina, aumentando o fluxo de escravos e a prosperidade econômica da região. Apesar de seu renome de região açucareira, as culturas agrícolas do Recôncavo foram diversificadas de acordo com o solo, topografia ou clima das várias zonas. O estabelecimento e o crescimento do empreendimento agrícola na região, especialmente da cana, apenas foi possível através da utilização do poderio militar dos portugueses sobre os povos indígenas, subjugados, escravizados e utilizados extensivamente nas plantações, junto aos africanos, seguindo os moldes em que estava se desenvolvendo a empresa colonial ibérica[2].

A implantação da navegação a vapor nas primeiras décadas do século XIX consolidou a vocação de Cachoeira como entreposto comercial entre Salvador e o interior do Brasil[3]. Entre os séculos XVIII e XIX, teve lugar a

---

[1] Wanderley Pinho identifica o terceiro governador-geral da Bahia, Mem de Sá, como o responsável por um genocídio empreendido em 1557 no baixo Paraguaçu. Ver: Wanderley Pinho (1982, p. 37-49).

[2] SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Especialmente o capítulo 4. O *Recôncavo*, p. 77-94. Sobre a utilização do fumo como moeda do tráfico, ver Pierre Verger (1987).

[3] No dia 4 de outubro de 1819, ocorreu a primeira viagem em embarcação a vapor entre Salvador e Cachoeira. No entanto, foi apenas depois de 1835 que a navegação a vapor se estabeleceu definitivamente no interior da Baía-de-Todos-os-Santos. Ver: J. da Silva Campos (1930. p. 1).

construção das edificações mais suntuosas da cidade. Viajantes europeus como os naturalistas Spix e Martius, encantados com sua visita à vila, escreveram:

> [...] sem dúvida a mais rica, populosa e uma das mais agradáveis vilas de todo o Brasil. Numerosas vendas e armazéns cheios de vários artigos europeus revelam o alto grau de movimentação do seu comércio[4].

Em 1837, a Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira foi elevada à categoria de cidade em reconhecimento por sua participação nas disputas emancipatórias ocorridas na Bahia[5]. À época, a cidade já se caracterizava como o mais importante centro de negócios e comércio do recôncavo baiano.

Cachoeira era considerada o segundo termo mais importante da Bahia. Compreendia uma enorme área geográfica, populosa, com intensas relações comerciais e intercâmbios culturais, vastas plantações de fumo e cana, bem como numerosos engenhos de açúcar. A cidade era ainda espaço de produção e distribuição de gêneros alimentícios, passagem dos diamantes de Mucugê e Rio de Contas, gado, além de escravos e toda sorte de produtos para as famílias da região[6]. Segundo João José Reis, já na passagem do século XVIII para o XIX, Cachoeira era "o segundo núcleo populacional da Bahia. Em 1775, seu centro urbano tinha 986 casas, talvez cerca de 4.000 habitantes; em 1804, 1180 casas, cerca de 5.000 habitantes". Um recenseamento feito pela câmara local terminado em 1826, contaria 6 mil habitantes na vila e 60 mil em todo o termo[7].

---

[4] SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

[5] Refiro-me às lutas pela consolidação da independência política do Brasil entre os anos de 1822 e 1823.

[6] A denominação "termo" se referia a uma circunscrição geográfica, jurídica e político-administrativa. Quando a Vila foi criada, em 1698, o seu termo incorporava o território de mais ou menos30 atuais cidades do Estado da Bahia. Entre elas: Maragogipe, São Félix, Muritiba, Governador Mangabeira, Cabaceiras, Cruz das Almas, São Felipe, Conceição do Almeida, Sapeaçu, Conceição da Feira, São Gonçalo dos Campos, Feira de Santana, Santo Estevão, Castro Alves, Irará, Ipirá, Santa Bárbara, Conceição do Jacuípe, Conde, Entre Rios, Esplanada, Ouriçangas, D. Macedo Costa, Antônio Cardoso, Amélia Rodrigues, Tanquinho, Cardeal da Silva, Altamira, Acajutiba, Jandaíra entre outras. Ver: Francisco José de Mello (2001, p. 34-36). Em 1832, foi criada a Vila da Feira de Santana, que se tornou município no ano seguinte, anexando parte do território antes pertencente à Vila de Cachoeira.

[7] REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar./ago. 1988. p. 63.

Em princípios do século XIX, estima-se que cerca de um terço dos 500 mil habitantes da capitania eram escravos, podendo chegar essa proporção até 70% na região dos engenhos[8]. Em Cachoeira, no último quartel do século XIX, ainda um numeroso contingente negro, escravizado e livre, era a principal força de trabalho que fazia girar as engrenagens da cidade e, ao mesmo tempo, o temor de setores da elite que reclamavam reformas que pusessem fim às inúmeras "desordens" e ao "fetichismo africano". Após a lei da abolição da escravatura, setores dominantes passaram a se preocupar ainda mais com a população livre que recorreu à cidade em busca de ocupação, bem como com a população urbana já existente.

O censo de 1890 apurou 38.136 habitantes no distrito de Cachoeira. Nas décadas seguintes, a população só se elevou, contando 48.342 habitantes em 1900 e, em 1910, o censo acusava 50.323 habitantes[9]. Como na capital baiana, observando-se as devidas proporções, para Cachoeira a República levou brisas de modernização e urbanização pretendidas pelas elites dirigentes. Para tanto, tornava-se imprescindível manter o controle sobre a população negra, agora livre, que não parava de crescer com as levas de migrantes vindas de outras localidades do interior do Estado. Percebe-se nesse momento uma intensificação do discurso pela segurança pública, visando a manter "a ordem e a civilização". Desordens, caretas[10], bozós[11], sambas, batuques e candomblés, faziam as elites cachoeiranas clamarem uma urgente "reforma de costumes"[12].

---

[8] SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos*, 1988. p. 280.

[9] Sobre os censos de Cachoeira nas primeiras décadas do século XX. Ver: Antônio Loureiro de Souza (1972, p. 19). Em 1921, ano de elevação do termômetro da perseguição às práticas culturais e religiosas afro-baianas, um censo assim caracterizava a cidade: "sua população é de 51.522 habitantes, assim distribuídos: distrito da cidade, 12.292; Bélem, 4.395; Conceição da Feira, 7.746; Iguape, 6.704; Santo Estevão de Jacuipe, 20.385. O município possui 10.122 prédios, sendo 2.891 no districto da cidade; e 409 estabelecimentos rurais, sendo 14 no districto da cidade. Existem no districto da cidade 28 estabelecimentos fabris.". "Cachoeira e sua população segundo o ultimo recenseamento". PEQUENO JORNAL. 24 abr. 1921, p. 1.

[10] Máscaras utilizadas pela população nos períodos de festa. Em Cachoeira, o uso dessas máscaras aparece com frequência nas notícias sobre o carnaval e a festa d'Ajuda. Os mascarados se valiam de estar com suas identidades escondidas para de alguma maneira subverter a ordem.

[11] Designação popular para oferendas propiciatórias colocadas em vias públicas por adeptos ou por indivíduos próximos dos candomblés. Essas oferendas eram constantemente identificadas como feitiçaria e foram atacadas pelos jornais a pretexto de atentarem contra a limpeza pública e, também, por conterem sacrifícios de animais. Discutimos a presença do bozó nas ruas de Cachoeira no capítulo 4.

[12] Para situação similar ocorrida em Salvador, ver: Wlamyra Albuquerque (1999); Alberto Ferreira Filho (1993) e Rinaldo C. Nascimento Leite (1996). Esses estudos sobre a Salvador republicana indicam que as práticas culturais dos populares podem evidenciar estratégias de resistência da população pobre frente à atitude hostil das elites e, também, desprezo aos seus valores morais preconceituosos e excludentes.

A IMPRENSA E A METODOLOGIA

A história da imprensa na cidade de Cachoeira nos remete aos conflitos pela independência que tiveram lugar na Bahia entre os anos de 1822 e 1823. Nesse período, partidários da emancipação política, refugiados na então Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, fizeram vir uma tipografia enviada pelo Imperador em fevereiro de 1823. Nascia assim, no dia 1.° de março de 1823, o primeiro jornal da cidade. Chamava-se *O Independente Constitucional* e sua primeira campanha seria pelo "ideal de servir a uma pátria livre". Até esta data apenas Salvador contava com jornais impressos na Bahia. Depois de 2 de julho de 1823, firmada a independência, o jornal passou a ser editado em Salvador até o ano de 1827[13].

No correr do século XIX, o número de jornais em circulação aumentou consideravelmente. A maioria pertencia a grupos que dedicavam as páginas dos periódicos às suas disputas de caráter político. Tais folhas, segundo Pedro Celestino da Silva, não passavam de "um pelourinho de reputações"[14]. Em 1854, tem-se notícia do primeiro jornal declaradamente republicano na cidade de Cachoeira. Chamava-se *Apóstolo Cachoeirano*. Em seu artigo-programa, liam-se estas "escandalosas palavras" para a época: "é livre o povo cachoeirano, viva o partido republicano!". No entanto, o mais curioso neste acontecimento é que o *Apóstolo Cachoeirano* era editado na mesma oficina do jornal *Constitucional*, defensor do sistema monárquico então vigente[15].

Em 1938, Pedro Celestino reconhecia os melhoramentos e evolução da imprensa, todavia, em relação à Bahia caía em desalento. Nas suas palavras: "na Bahia, o jornalismo não tem tido o desenvolvimento relativo ao grau da civilização que possuímos". Entre os anos de 1823 e 1938, este autor contabilizou o nascimento de 130 jornais na cidade de Cachoeira, a maioria absoluta com existência efêmera. A grande exceção fica por conta do jornal *A Ordem*, editado por 65 anos consecutivos, entre 1870 e 1935[16]. Por ter sido o jornal de maior circulação do interior do Estado[17], sua campanha contra as práticas culturais e religiosas afro-baianas, em especial

---

[13] SILVA, Pedro Celestino da. Datas e tradições cachoeiranas. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, Salvador, v. 29, p. 363-384, 1943.

[14] Ibid.

[15] MILTON, Aristides. Efemérides Cachoeiranas. *Revista do IGHB*, Salvador, v.7, n. 26, 1901. p. 450.

[16] Ver nos anexos fotografia de primeira página do jornal *A Ordem* no ano de 1921, p. 144.

[17] SILVA, P. C. da. *Datas e tradições cachoeiranas*, 1943.

contra os candomblés, a despeito das intenções da redação do periódico, muito contribuiu para a construção social de Cachoeira como "a cidade do feitiço"[18].

Os números publicados entre os anos de 1901 e 1934 constituem a principal fonte desta pesquisa. Outros jornais do mesmo período e encontrados de forma esparsa nos arquivos baianos também foram utilizados. Destaca-se entre eles o jornal O *Norte* que, entre os anos de 1914 e 1923 juntamente com o jornal *A Ordem*, protagonizou interessantes disputas políticas na cidade de Cachoeira. Ao contrário de *A Ordem*, poucos números do jornal O *Norte* foram encontrados e, o pior, em péssimo estado de conservação. No entanto, constituiu-se em fonte valiosa da qual este trabalho não podia prescindir[19].

As notícias aqui trabalhadas possibilitam leituras e considerações diversas. Neste estudo elas são focalizadas de diferentes maneiras. Primeiro, é feita uma leitura de caráter mais textual, atentando para o conteúdo da narrativa onde incide o questionamento a respeito do que está sendo relatado. Esta interpretação, de caráter mais pragmático, aponta para a informação em si, sem discutir as possíveis motivações de sua emergência nos jornais.

Segundo, apresenta-se uma interpretação sobre os posicionamentos políticos dos jornais locais. Aqui, nota-se que uma postura mais ou menos conservadora podia ser decisiva na hora e na forma de selecionar e publicar uma notícia. Essa orientação metodológica permite estabelecer um cenário das atuações sociais de diferentes grupos, mantenedores dos jornais e protagonistas das disputas pela administração da "coisa pública", por conseguinte, dos diferentes cargos nas diversas esferas de governo. Assim, percebe-se como uma matéria podia estar vinculada a idéias frequentemente veiculadas e privilegiadas por um periódico e ser irrelevante para outro, ou mesmo refutada.

Terceiro, os jornais oferecem sinais que remetem a leituras mais profundas: a escolha do título da notícia, o que ela revela e silencia, tom indignado, irônico ou complacente, indicando a existência de certo pano de fundo, de experiências compartilhadas e disputadas num *contexto soci-*

---

[18] A cidade de Cachoeira goza de considerável prestígio quando o assunto é candomblé. Desfruta de reconhecida importância por adeptos e não-adeptos de vários estados brasileiros, chegando a alcançar status internacional. Não é difícil ouvir referências à cidade como "terra da macumba" ou "cidade do feitiço"; a respeito da importância da imprensa para a construção da nação e, também, para a auto-imaginação nacional. Ver: Benedict Anderson (1989).

[19] Ver nos anexos fotografia de primeira página do jornal O *Norte* do ano de 1921.

al[20]; percebidas no seu contexto, aos poucos se estabelece na leitura dos textos um clima de cumplicidade, indiferença ou rivalidade. O leitor é convidado a partilhar dos posicionamentos do escritor, que o situa em contraposição ao objeto das críticas do jornal. Os recursos utilizados para o convite são vários: o título, os destaques em letras maiúsculas ou em itálico, a repetição de termos, de maneira que, ao final, leitor e escritor possam se fundir numa só cumplicidade. Entretanto, o convite podia ser aceito ou não.

Desta maneira, situa-se a imprensa como *locus* privilegiado para a compreensão dos movimentos e debates que configuravam o cenário social da cidade no período estudado. Procura-se então recuperar as dinâmicas que forjavam e manipulavam as representações sobre as práticas lúdicas e religiosas afro-baianas em Cachoeira, nas três primeiras décadas do século XX. Perscruta-se a correlação de forças sociais que fizeram dos sambas, batuques e candomblés, temas de disputas materiais e simbólicas, pelo real e imaginário da cidade. Nas linhas e entrelinhas, buscam-se histórias individuais e de grupos sociais. Perseguidores, defensores e perseguidos. Tensões e estratégias de resistência. Alianças e dissensões.

Como fonte de pesquisa os jornais são produtos sociais fascinantes e complexos, depositários de anseios, perplexidades, posições e representações. Para entender e recuperar o objeto de análise aqui construído foi necessário investigar diferentes seções, dos editoriais aos anúncios, juntando fragmentos à procura de pistas dos seus significados. A intenção foi apresentar diferentes visões de um mesmo fenômeno – o lugar das práticas lúdicas e religiosas afro-baianas para a sociedade cachoeirana nas décadas iniciais do século XX. A experiência e as vozes de diversos atores foram recuperadas para nos informar sobre esse lugar. Mães e pais-de-santo, ogans, equedes, filhas e filhos de santo, sambadores e sambadoras, batuqueiras e batuqueiros, policiais, jornalistas, professores, advogados, médicos, políticos e um maestro. O Estado, através do exame da legislação em vigor, também foi convidado a falar.

Por fim, tanto quanto foi possível, utilizamo-nos da tradição oral e da memória sobre a perseguição aos candomblés locais. Este trabalho, não menos fascinante e complexo, possibilitou conhecer melhor a territorialidade dos batuques e das práticas religiosas, a intimidade de alguns terreiros, bem como, elucidar sinais obscuros na documentação escrita. Desta forma, também dispusemos de documentos preservados em ar-

[20] GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Especialmente o texto *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*, p. 143-179.

quivos pessoais que, na medida em que eram apresentados, suscitavam diferentes histórias. Enfim, através da tradição oral e desses documentos, foi possível saber mais sobre as *pessoas de carne e osso* das quais os jornais, algumas vezes, mencionavam apenas os nomes.

O DISCURSO CIVILIZADOR DA IMPRENSA

Mediante cuidadoso levantamento feito nos jornais da época foi possível notar um discurso elucidativo sobre o olhar de setores letrados a respeito das noções de civilização que informavam e justificavam suas posições. Aparentemente elaborada por representações fragmentadas, elas acabam por construir um quadro mais ou menos coerente do período estudado, mostrando como o discurso civilizador dissimulava o racismo que trespassava as relações sociais:

1) **Modernização urbana**

Os setores letrados da cidade criticavam todo e qualquer sinal que identificasse o cenário urbano com o atraso. Assim, preconizavam a demolição das ruínas, a urgente melhoria da iluminação pública (à época, feita a querosene) e do abastecimento de água, a reforma e arborização de jardins e praças, o remodelamento dos prédios e bens públicos, bem como novas e modernas edificações que visassem ao embelezamento da cidade:

> É com pesar não pequeno que vemos como estão sendo feitas as obras de melhoramento de nossa *urbs*.
> Si se trata de arborização, ela em breve transformará a cidade num bosque cerrado pela proporção em que as árvores foram plantadas; si se trata do chafariz público remodelado, vemos que o espaço compreendido entre a grade não está [sic] regular e nem ao menos a todo cimentado, quando, pensamos nós, deveria ser feito de pedras de cantaria.
> De tudo o pior é a empresa de abastecimento de água estar fazendo os passeios dos projetados jardins ladrilhados.
> Os tais tijolos do ladrilho não resistirão nem a ação do tempo nem tampouco ao uso do público, pois não tem a resistência necessária para isso.
> No Calabar, hoje praça Ubaldino de Assis, já se encon-

tram numerosos tijolos com os seus retângulos esboroados.
E a obra ainda não foi entregue a serventia pública!
Onde a fiscalização? Onde o interesse pelos próprios públicos?
Quanto aos passeios dos jardins públicos ainda se podem remediar. Porque não são eles cimentados ou calçados?
O sr. major intendente interino, que, verdade seja dita, tem vistas protetoras para as coisas da *urbs*, ainda pode providenciar no sentido de fazer sanar este mal.[21]

2) **A valorização do trabalho e a repressão à vadiagem**

No discurso de alguns setores letrados, pobreza, ociosidade, incivilidade e criminalidade, parecem corresponder a características populares. Desse modo, era necessário vigiar cuidadosamente o povo e, quando preciso, aplicar punições que levassem os indivíduos à disciplina do trabalho, fazendo-os deixar de lado os vícios nos quais estavam imersos:

Continuam os braços robustos e sadios a furtar-se ao trabalho, e os campos, que poderiam ser cultivados, fazem improdutivos, lembrando a monotonia de vasto cemitério, onde as folhas esguias dos ciprestes vergam dóceis ao perpassar do vento agoureiro.
Ao passo que isto se dá, povoam-se de ociosos as tabernas, onde o copo de cachaça anda de mão em mão, desde o alvorecer do dia até a alta hora da noite [...]
Destruamos o mal enquanto é tempo.[22]

3) **Repressão aos divertimentos populares**

Os divertimentos populares são representados na imprensa como bárbaros. Eles feriam a moral cristã preconizada pelos jornais locais. Dessa maneira, setores letrados da cidade reclamavam por mudanças urgentes, capazes de disciplinar os maus costumes que a imprensa ironicamente classificava de "belezas de uma civilização indígena":

Triste e deponente é o espetáculo que presenciamos na exibição de certas práticas como: *caretas* a pé, *lavagens*, *jogo do sete* em frente aos templos, *sambas* atordoadores no perímetro da cidade e outras *belezas*.

[21] A ORDEM. 15 maio 1915. p. 1.

[22] Id., 27 fev. 1901. p. 1.

Temos verberado fortemente estes abusos de liberdade, em ocasião de festividade religiosa, no intuito de sermos atendidos pelos infratores, cuja cegueira ou teimosia fal-os reincidir no crime de lesa-civilização, sem que a polícia lhes possa pôr cobro, pela insuficiência numérica de praças.
Agora mesmo tivemos, de cavalheiros distintos, diversas reclamações sobre *banhistas* no rio Paraguassú, por trás da estação da Estrada de Ferro, nesta cidade, onde estes, rememorando a inocência do pai Adão, antes de saborear o *fruto*, como ele, se apresentam aos olhos dos passageiros do trem, em grande parte famílias, que inesperadamente deparam com as belezas de tal civilização indígena.
Levando o facto ao conhecimento do digno sr. comissário, ainda uma vez esperamos ser atendidos pelos infratores dos preceitos da moral e fazemos extensivo o nosso apelo aos cidadãos que acreditam em realces de festas com *caretas* e seus congêneres e que nada mais fazem de que desmoralizarem os princípios de fé religiosa.[23]

4) Economia dos hábitos, das falas e dos gestos

Os hábitos, gestos e falas dos populares, alvo de rigorosa censura, representavam aos olhos da imprensa verdadeiros atentados à moral e aos bons costumes. Assim, os comportamentos deveriam estar alinhados aos padrões culturais europeus, sendo valorizadas as atitudes consideradas racionais, cultas e moralmente orientadas:

Já se tem tornado demasiada a maneira insolente pela qual se mantêm certos indivíduos, nas galerias do cinema *Avenida*, da fronteira cidade.
A atitude da polícia local está, nesse ponto, fraquíssima e nós chamamos a atenção do sr. coronel João Fraga, ativo e esforçado delegado, no sentido de s.s. varrer dali os capadócios que afrontam não raro, a moral das famílias, com suas intragáveis molequeiras e pilherias e ditos obscenos.
Esperamos não tarde a ação dos encarregados do policiamento, a bem de nossos créditos de povo civilizado.[24]

[23] A CACHOEIRA. 31 out. 1901. p. 1.

[24] A ORDEM. 19 mar. 1921. p. 1.

5) Expurgar da cidade as heranças africanas

Um entendimento fundamental que emerge da leitura do jornal *A Ordem*, nas três primeiras décadas do século XX, é que o bem da civilização em que a cidade se encontrava dependia do extermínio das práticas culturais e religiosas de matriz africana, notadamente, dos candomblés. Os argumentos da imprensa local identificavam essas expressões, e os indivíduos que lhes davam corpo, com o que havia de mais atrasado na vida da cidade. Essa concepção refletia a divulgação de teorias racistas que posicionavam o continente africano como o último na escala da evolução:

> Chega-nos reclamações de um fato triste e deponente que se está dando em plena cidade.
> À rua Martins Gomes, no prédio n.º 67, há, quase diariamente, as encenações da *missa negra* dos africanos, transplantada infelizmente para os nossos costumes antes da lei Euzébio de Queiroz, que aboliu o tráfico de escravos. Essas encenações são sempre acompanhadas de incomodativo e ensurdecedor *candomblé*.
> E porque a época que atravessamos traz o rótulo de *Civilizemo-nos*! Bem será que o sr. major delegado, cujas atribuições são manter a ordem em bem da civilização indígena, volva a sua vista perscrutadora para as *missas negras* da rua Martins Gomes.[25]

É interessante notar que o jornal que frequentemente identificava o candomblé com a degeneração da família, da sociedade e até mesmo da raça, representando-o como o lugar de bródios e orgias, também se refere a ele, como vimos, por meio da expressão "missa negra". A terminologia empregada sugere o caráter de celebração musical e religiosa, mesmo com o tom irônico que cerca a utilização do termo em destaque. Assim, seu uso nos indica a consciência do articulista de que, ao se referir aos candomblés, estava tratando da religiosidade de matriz africana.

Em edição do dia 21 de outubro de 1905, uma notícia do jornal *A Ordem* se mostra emblemática na articulação dos argumentos oriundos de setores letrados da cidade, em favor das suas idéias de civilização. A notícia foi intitulada apenas com a palavra "candomblé" e revela valores e intenções de setores da imprensa local:

[25] A ORDEM. 22 jul. 1914. p. 1.

> Estamos na *Costa da África*?
> É o que se torna necessário ser averiguado pela polícia, porquanto se lá não estamos também de lá não nos separam grande distância os nossos *costumes negreiros*.
> E a prova é que, fechando ouvidos a repetidas queixas da imprensa e de particulares, a polícia consente que *dentro da cidade*, porque é no outeiro que o vulgo denominou de 'Cucuí', *descendentes vadios de negros selvagens* façam candomblés, todos os dias, à noite principalmente, incomodando com um bate-bate dos pecados o sono tranqüilo da população.
> Já lá se foram os tempos dos '*feitiço*' e dos 'candomblés', e porque *atravessamos um século de largo progresso e ampla civilização*, apelamos para a energia e a boa vontade, ainda não desmentidas, do sr. Manuel Mendes de Magalhães, sub-comissário de polícia, certos de que s.s. porá ponto final na *folia macabra dos negros desocupados* do 'Cucuí'.[26]

A notícia articula bem todos os argumentos da imprensa contra as práticas culturais e religiosas de matriz africana e de seus partícipes, bem como em favor de suas idéias de civilização. Como vimos, destaca-se a oposição candomblé e feitiço de um lado, e do outro, o progresso e a civilização. Desse modo, era necessário expurgar da cidade os "costumes negreiros" importados da Costa da África. Era inadmissível para os setores letrados locais a presença desses maus costumes "dentro da cidade". Na defesa da civilização, da tranquilidade, do trabalho e da moral das "famílias honestas", a imprensa propugnava o combate à vadiagem e aos costumes de "negros selvagens". Nesse sentido, por fim, criminalizava o que chamava de "negros desocupados" em suas "folias macabras", tornando-os caso de polícia.

A leitura dos textos da imprensa local, notadamente do jornal *A Ordem*, leva-nos a acreditar que a campanha contra as práticas culturais e religiosas de matriz africana, em Cachoeira e adjacências, foi organizada e liderada pelo referido periódico. A campanha refletia valores, práticas e perplexidades de setores dominantes da sociedade do Recôncavo, que classificavam os sambas, batuques e candomblés, como o que havia de mais atrasado na sociedade, herança da África trazida por escravos ignorantes. O jornal *A Ordem*, como já observamos, foi o periódico de maior circulação do interior do Estado, assim, sua campanha contra as

---

[26] A ORDEM. 21 out. 1905. p. 1, grifo meu.

práticas culturais e religiosas afro-baianas, notadamente contra os candomblés, teve parte fundamental na construção social de Cachoeira como "a cidade do feitiço".

Deste modo, no capítulo 1, procuramos demonstrar como o controle das celebrações negras nas três primeiras décadas da República adaptou e atualizou mecanismos disciplinares forjados lentamente desde a Colônia. Ou seja, os enunciados das elites sobre os sambas, batuques e candomblés, apresentavam explícita continuidade aos discursos tanto do Império quanto da Colônia, alternando momentos de intransigência com outros de tolerância. Contudo, um lento deslocamento discursivo teve lugar nos mecanismos de controle ao longo do século XIX sob o pano de fundo de uma retórica que reclamava uma civilização moldada em padrões europeus. No século XX, esse deslocamento já estava consolidado e constituía a base da perseguição aos sambas, batuques e candomblés em Cachoeira.

Ainda neste capítulo, buscamos oferecer uma caracterização da emergência das práticas lúdicas e religiosas afro-baianas na imprensa local, recuperando o cenário de disputas e interesses que estavam em jogo. Em comum, na indignação da imprensa em relação ao conjunto dessas práticas, tínhamos as danças, cantigas e as melodias dos atabaques. As danças consideradas libidinosas e a sonoridade "infernal" eram atacadas a pretexto de perturbar o sono e a tranquilidade das "famílias honestas" e trabalhadoras, bem como os textos reprovavam os "ditos obscenos" e as constantes desordens que eram diretamente relacionadas a tais práticas.

No capítulo 2, analisamos os termos depreciativos utilizados na caracterização dos candomblés pela imprensa. A repetição desses termos é relacionada à construção de estereótipos. Uma estratégia evidente nas reportagens e notícias veiculadas no jornal *A Ordem* é a desqualificação das práticas lúdicas e religiosas afro-baianas e, consequentemente, dos sujeitos que lhes davam corpo. É frequente a identificação dessas práticas e desses sujeitos como um "cancro social", portadores de "crendices insuportáveis"; "malandros", "capadócios" e "vadios"; "degeneração da família, da sociedade e da raça"; "povo bárbaro" ligado a "bruxarias", "sortilégios" e "orgias"; portadores de "costumes antigos, atrasados, africanos"; herdeiros de um "africanismo barato, desabusado, desprezível"; fazedores de "batecuns", "bozós" e "bródios"; representantes do "atraso espiritual" do que classificavam como "heranças do africanismo".

Foram apreciadas as representações da imprensa em relação aos candomblés. Observou-se como a imprensa fez convergir diferentes visões acerca da feitiçaria. Apropriando-se do discurso médico-higienista, aliado a uma singular "retórica do fetiche", a imprensa baiana ajudou a construir um

estereótipo peculiar que associou a feitiçaria, quase que exclusivamente aos candomblés e à "raça africana" e a seus descendentes. Analisamos os termos deste estereótipo, suas continuidade e peculiaridades em relação a compreensões anteriores sobre fetiche e feitiçaria. Assinalamos que o principal objetivo de setores da imprensa era criminalizar os candomblés e seus adeptos.

Especificamente em relação ao candomblé, assumiu relevo na campanha o argumento do exercício ilegal da Medicina. A imprensa local classificava as práticas de mães e pais-de-santo algumas vezes como curandeirismo e na maioria delas, como feitiçaria. A campanha hostilizava os curandeiros em razão da terapêutica por eles utilizada no atendimento e cura dos mais diversos problemas físicos e materiais. Essa terapêutica era frequentemente identificada com feitiçarias e torturas que levavam pessoas ignorantes à morte. Apresentamos também um pouco da memória da perseguição às práticas terapêuticas afro-baianas e uma voz dissidente na imprensa local, a do maestro Tranquilino Bastos.

No capítulo 3, confrontamos diferentes posicionamentos da imprensa. Analisamos a existência de dois grupos políticos na cidade, suas relações com as práticas religiosas afro-baianas e com os jornais. Percebemos que a história da cidade experimentou uma guerra simbólica traduzida pelos periódicos *A Ordem* e *O Norte* – disputa política que contou com a participação efetiva de adeptos dos candomblés e também foi marcante na construção social de Cachoeira como a "cidade do feitiço"[27].

Observou-se como o controle das celebrações negras nos primórdios da República continuou relacionado ao forte personalismo da política baiana, fazendo com que os mecanismos republicanos de controle não representassem uma política de Estado e, sim, dependessem das posições e interesses (geralmente eleitorais) das autoridades constituídas e de seus correligionários ou adversários. Se não estavam submetidas a uma política de repressão sistemática do Estado e, portanto, subordinadas a uma implacável perseguição, também não estavam garantidas. Apesar de a liberdade religiosa estar assegurada pela Constituição de 1891 e de ter sido reclamada por lideranças da religiosidade de matriz africana, setores letrados da sociedade baiana faziam recair sobre os candomblés uma singular retórica do fetiche, que tentava impedir sua identificação como religião e os relacionavam com crimes e feitiçarias.

[27] Interessa-nos a carga simbólica da "feitiçaria" na cidade de Cachoeira e arredores, ou seja, como os diferentes usos do "feitiço" (discursos e práticas) podem ajudar a compreender aspectos fundamentais da sociedade baiana do início do século XX.

Também neste capítulo, analisamos o momento de *intensa campanha* do jornal A *Ordem* contra os terreiros de candomblé, mães e pais-de-santo. Localizamos esse período entre os anos de 1914 e 1923. Foram discutidos os papéis políticos dos ogans como mediadores nas tensões entre autoridades e candomblés. Os interesses econômicos e políticos dissimulados nas campanhas da imprensa também foram analisados, bem como alguns aspectos das relações raciais vigentes, tais como apareceram nas folhas concorrentes. Aqui, também examinamos as estratégias de resistência do povo-de-santo, ou seja, como souberam utilizar em seu favor as disputas entre as facções políticas rivais.

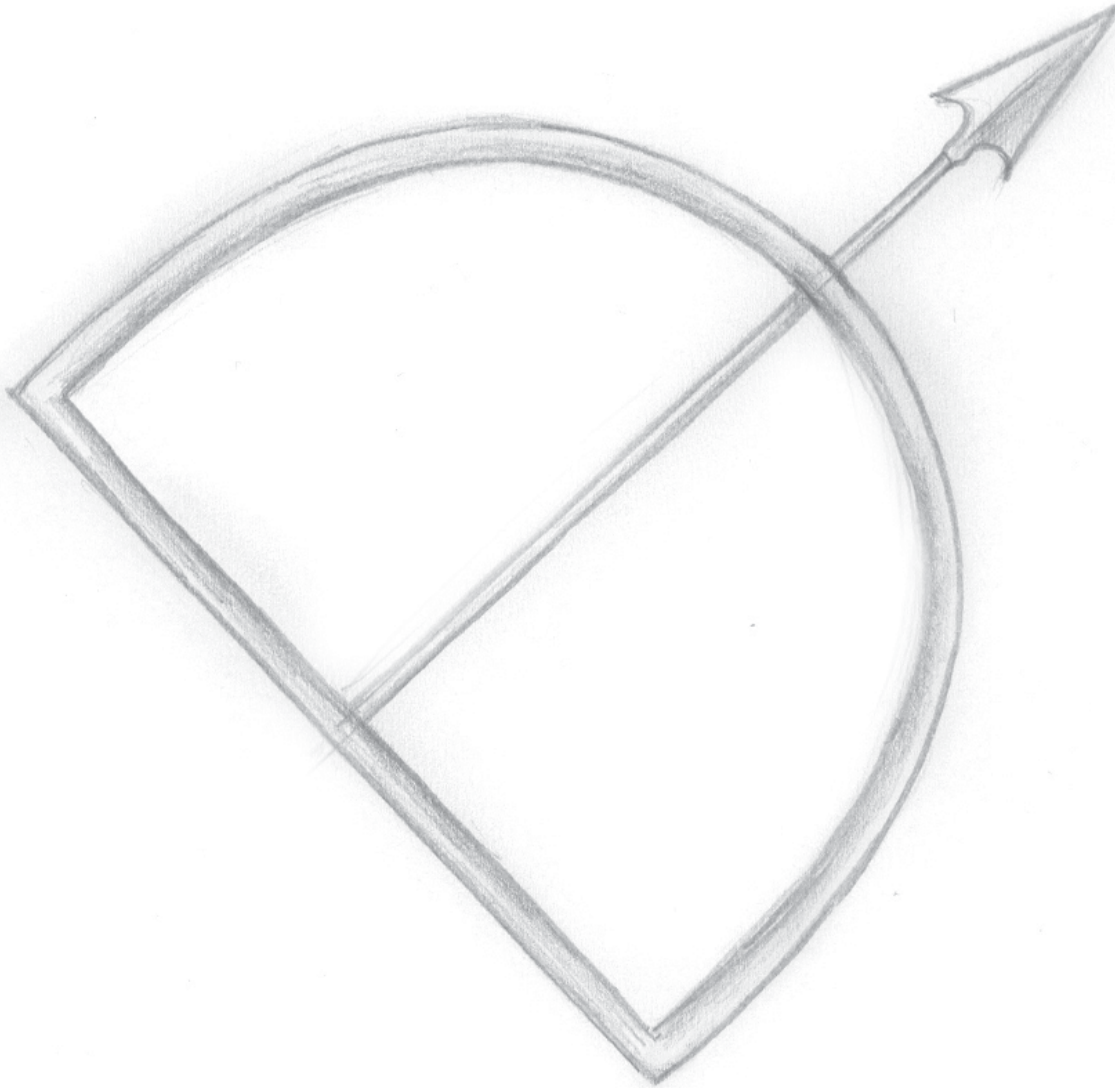
Não nos escaparam as relações entre a ordem patriarcal vigente e as mulheres do axé. Essa análise foi realizada no capítulo 4. Os candomblés foram acusados de perverterem mulheres, "até virgens" e crianças. *As lutas, encantos e desencantos* dessas mulheres foram discutidos neste capítulo. Observamos que um lastro jurídico de controle dessas mulheres podia ser acionado ao sabor das conveniências e argumentos dos setores mais intransigentes. Isso também valia para as celebrações negras. Por outro lado, porém, com menos eficiência, indivíduos dos grupos perseguidos também podiam recorrer ao lastro jurídico da nação em defesa de suas práticas. Este foi o caso de Mãe Judith[28].

Realizando um cruzamento de fontes escritas e orais, dedicamo-nos a desenhar uma geografia dos candomblés de Cachoeira nas três primeiras décadas do século XX. Não obstante, mais do que determinar as suas localizações, buscamos as experiências compartilhadas em espaços forjados no conflito pela sobrevivência e, também, pela existência. Na década de 1920, com a enérgica entrada em cena da polícia contra os terreiros, muitos candomblés silenciaram temporariamente. Todavia, os *bozós* tomaram conta da cidade e a imprensa enfatizou outro argumento de relevância na campanha contra os candomblés – a higiene e a limpeza pública. Dessa maneira, através do *bozó*, analisamos a resistência silenciosa dos candomblés. Toda a pesquisa e, particularmente, essa misteriosa resistência, possibilitaram demonstrar o imaginário da feitiçaria no qual a cidade estava imersa.

O texto aqui apresentado resulta da dissertação de mestrado, defendida em outubro de 2007, no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Em que pese a notoriedade da cidade de

---

[28] Ver nos anexos a fotografia de Mãe Judith, sacerdotisa nagô da casa de Aganjú Didè. A história das perseguições contra esta ialorixá e também de suas curas, sua religiosidade, articulações políticas e festas, foram reconstruídas e analisadas no capítulo 4.

Cachoeira como a “terra da macumba” ou a “cidade do feitiço”, este é o primeiro estudo a focalizar a criação dessa imagem, ou seja, as formas de produção, mediação, recepção e circulação das representações ou das formas simbólicas dessa imaginação coletiva. Este livro, portanto, aborda essa construção em meio às perseguições ao povo-de-santo e suas reações e articulações com o poder.

RSCHLABITZ
2009

CAPÍTULO I

OS BATUQUES DA CIDADE: CELEBRAÇÕES NEGRAS E IDÉIAS DE CIVILIZAÇÃO

No início do século XX, a cidade de Cachoeira parecia não mais causar tão boa impressão ao viajante que lá aportava. O cronista Moreira Pinto, em sua passagem pela cidade, notou-a "grande, velha e decadente". As ruas irregulares e sem calçamento, a sujeira, a ausência de canalização de água e a iluminação a querosene irritaram o referido cronista. Todavia, ele não pôde deixar de notar a movimentação comercial e industrial expressa em 171 casas de negócios e 3 fábricas de charutos ao longo do perímetro urbano daquela "sede de comarca"[29].

A cidade de São Félix, situada na outra margem do rio Paraguaçu, pareceu mais graciosa aos olhos do cronista, apesar de suas ruas "estreitas e não muito limpas". Os prédios "quase todos novos", as 5 fábricas de charutos e 16 armazéns de fumo impressionaram o escritor, que destacou a eminência da fábrica de charutos Dannemann. Segundo ele, esse estabelecimento dispunha de "homens, mulheres e crianças" ocupados no carregamento, na separação e escolha das folhas de fumo, na fabricação de caixas e outras atividades relacionadas ao fabrico de diversas qualidades de charuto. Moreira Pinto estimou mais de 400 operários trabalhando entre a fábrica e os armazéns da Dannemann, enquanto a Costa & Penna empregava 300 e a B. Rodemburg 150 trabalhadores[30].

A atividade dentro das fábricas e o movimento fora delas de uma grande quantidade de ganhadeiras e ganhadores, ocupados nos mais diversos ramos de serviços e no "florescente comércio", atraía cada vez mais pessoas dos distritos e cidades vizinhas para o vale do Paraguaçu. Disputas por espaço ou celebrações de alegria, no âmbito do trabalho ou do lazer, podiam gerar dissensões e mesmo confusão nas ruas. Isso contrariava os administradores locais e setores da elite que encontravam fiéis porta-vozes na imprensa. Reclamavam da ociosidade de muitos braços e sugeriam que fossem utilizados nos campos ao invés de estarem "diuturnamente" ocupados com a cachaça nas tabernas do cais do porto. Para esses setores letra-

[29] PINTO, Moreira. Uma viagem à Cachoeira. *A Ordem*, 11 jun. 1902. p. 1.

[30] A ORDEM. 21 jun. 1902. p. 2.

dos, muitos indivíduos pobres se furtavam ao trabalho, fazendo-se improdutivos, por simples vadiagem, resultando em frequentes desordens que não podiam ser toleradas pela sociedade.

Essas fábricas e casas de negócios empregavam indivíduos das duas cidades e imediações. Muitos sambadores e sambadoras, mães e pais-de-santo, ogans, equedes, filhas e filhos-de-santo experimentaram seus dias em meio ao cheiro quente que exalava das folhas de fumo entre os armazéns, as fábricas e o porto, ou se consumiram no calor das fábricas de sabão e cerveja, curtumes e serrarias. Venderam panelas de barro, comidas, frutas e água. Sentiram o corpo se curvar ante o peso dos fardos de fumo. Ao final dos dias de trabalho cansativo, muitos encontravam forças, alegria e fé, para afastar a fadiga e se juntar em "intermináveis" rodas de samba ou cuidar dos preparativos para as festas dos voduns e orixás nos arredores das cidades.

No entanto, setores da imprensa estavam dispostos a varrer da região as "heranças do africanismo". A presunção de tais setores os enfileirava no que consideravam a marcha da civilização, acompanhada de progresso material e cultural. Essa pretensão os levava a acreditar que eles se constituíam em modelos de hábitos adequados ao convívio social, sendo assim, portadores de idéias religiosas e costumes elevados, bem como seriam os arautos dos progressos científicos da modernidade. Os "costumes negreiros", bem representados pelos sambas, batuques e candomblés, deveriam ser extirpados através do uso da força policial, para que dessem lugar a "um século de largo progresso e ampla civilização"[31].

Na sociedade brasileira pós-abolição, os grupos dominantes foram aos poucos articulando formas de manter o controle dos ex-escravos e seus descendentes. Estes grupos, identificados com o modelo branco de civilização européia, buscaram demarcações de natureza racial para justificar e manter os privilégios hierárquicos que detinham nos tempos da escravidão. Uma vez que a Constituição republicana igualou juridicamente os negros e os brancos, o critério racial foi utilizado para desqualificar o suposto novo cidadão. Este era visto como portador de traços biológicos e culturais inferiores dos quais deveria se livrar para que pudesse ser alçado a um patamar de hipotética igualdade.[32]

Dessa maneira, podemos encontrar na imprensa da época um sem número de atributos que foram sendo identificados e naturalizados com as camadas pobres da população, de maioria negra. Esses atributos os relacio-

---

[31] A ORDEM. 21 out. 1905. p. 1.

[32] SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 189-238.

navam mais frequentemente à vadiagem, ao alcoolismo, à feitiçaria e ao crime. Para que esses elementos fossem tornados naturais e identificados com os negros, foram necessárias práticas e representações de preconceito e discriminação racial disseminadas no cotidiano dos indivíduos. Essas ações e representações geravam em todos os grupos sociais a internalização de valores e condutas racistas, forjando assim "uma identidade contrastiva entre negros e brancos", sendo o negro aquele inferior e incivilizado frente ao branco superior e civilizado[33].

O sermão de um padre poderia ser o palco da disseminação de tais valores e práticas discriminatórias. Em visita à cidade de São Félix, o padre missionário Pedro Rocha transformou os candomblés em tema de sua prédica dominical. O sacerdote "divagou" sobre os candomblés, utilizando um texto que os caracterizava como "antros de misérias e torpezas inomináveis" com suas "negras e funestas feitiçarias". O artigo que o vigário lançou mão exigia a ação da polícia contra os candomblés, divulgava nomes das mães-de-santo acompanhados de adjetivos desprezíveis e apontava a localização de seus pejis na cidade da Cachoeira[34].

O episódio sugere, para além do desejo de civilização que pretensamente animava os setores letrados da Bahia, que a intenção de acabar com os "feiticeiros" também mascarava a preocupação da Igreja católica com a sua hegemonia. A partir da análise de processos criminais movidos contra adeptos da religiosidade afro-baiana em Salvador, Julio Braga chama a atenção para essa disputa no campo religioso, advertindo que estava em jogo mais do que a possível exploração da credulidade pública por parte dos adeptos dos candomblés. Segundo este autor, nas primeiras décadas do século XX, os candomblés já se apresentavam como "uma religião popular capaz de quebrar o domínio absoluto da Igreja Católica, identificada com a classe detentora do poder sócio-econômico na Bahia"[35].

No Brasil republicano, a igreja católica foi destituída da posição legal de poder que dispunha, supostamente monopolizando o campo religioso[36].

---

33 BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 19.

34 A ORDEM. 16 jan. 1915. p.1.

35 BRAGA, Júlio. *A cadeira de ogan e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.111-148, BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995. p. 19.

36 A Constituição de 1824 declarava que a religião católica continuaria como "a religião do Império". Já a Constituição de 1891 assim dispunha em seu artigo 72, parágrafo 7.º: "Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União, ou o dos Estados. Ver: Aliomar Baleeiro (2001). Desde pelo menos o século XVI, a inquisição moderna já denunciava os interesses da igreja em dispor exclusivamente do conhecimento do oculto, ver: Francisco Bethencourt (2004). Especialmente o capítulo 7 intitulado O *mágico e o campo religioso*, p. 232-257.

Assim, ela foi situada como mais uma nas trincheiras da salvação, todavia, com a vantagem de estar atrelada ao poder socioeconômico então constituído. De qualquer maneira, a disputa existia e, como demonstra o episódio com o padre Pedro Rocha, o candomblé era percebido como um concorrente capaz de mobilizar as energias de um sermão de domingo.

A proposta cristã de salvação contrasta indelevelmente com a experiência simbólica do universo dos candomblés. Enquanto a igreja ofereceria uma salvação depois da morte, os candomblés proporcionariam uma dinâmica de vida que entrelaça os níveis de existência, ou seja, humanos, ancestrais e divindades compartilhariam níveis diferentes de uma mesma experiência. Esses níveis estão em constante comunicação, motivo pelo qual não é necessário esperar a morte para alcançar o bem-estar. Assim, viver melhor dependeria da boa comunicação entre os níveis de existência. Essa comunicação acontece aqui mesmo, neste mundo, existencialmente dividido e interligado[37].

Outras interpretações situam práticas religiosas semelhantes as do candomblé como uma atividade que objetiva prevenir o infortúnio e proporcionar a sorte. Ou seja, a atividade religiosa buscaria afastar os perigos que sitiam a vulnerabilidade dos corpos (doença, infertilidade, derrota, mau-olhado, morte) e aproximar a fortuna, isto é, saúde, fertilidade, segurança espiritual, prestígio e sucesso[38]. De qualquer sorte, preserva-se aí a diferença frente às religiões ditas reveladas, como o islamismo ou o cristianismo, uma vez que o candomblé estaria preocupado com a sustentabilidade da vida, em contraste com aquelas mais interessadas na salvação eterna da alma em outro plano.

Por seu turno, desde a Idade Média a igreja católica difundia a visão do que considerava ser, por um lado, a virtude de Deus e, por outro lado, aquilo que era arte diabólica. O conhecimento da verdade divina só era possível através dos seus representantes. Estes eram considerados legítimos conhecedores do mistério. Fora deste círculo, circulavam bruxas e feiticeiros que, com a agência do Diabo, podiam ter êxito nas suas ações. É importante assinalar que ao domínio católico da oferta religiosa subjaz uma lógica de legitimação da ordem estabelecida, imposta pelos estratos privilegiados às camadas desfavorecidas da sociedade. Essa lógica é baseada na troca

---

[37] SANTOS, Juana E. dos. *Os nagô e a morte*: páde, asésé e o culto égun na Bahia. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

[38] CRAEMER, W.; VANSINA, J.; FOX, R. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976, KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000. p. 350-362, PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Unicamp, 2006. p. 103-109.

– o indivíduo que experimenta uma vida de resignação aqui na terra seria compensado com a salvação depois da morte[39].

Nos próximos parágrafos, esboçaremos um movimento que se realiza no discurso dos grupos dominantes em relação às práticas culturais e religiosas afro-brasileiras, desde a Colônia até o século XIX, e mais acentuadamente, após 1850. Percebe-se, nesse longo período, que as estratégias de controle sofreram um lento e progressivo deslocamento. Se, desde a época colonial, elas se assentavam na necessidade de catequização e conservação da ordem escravocrata, ao longo do século XIX, e principalmente após 1850, acompanhando o desgaste da instituição escravista, as elites brasileiras foram se apropriando mais fortemente do "discurso civilizador", enquanto as preocupações com a ordem escravocrata permaneciam latentes. Os dois argumentos estavam intimamente ligados, porém, a mudança foi se operando no campo discursivo, adaptando-se ao processo gradual de abolição da escravidão no Brasil.

O discurso civilizador se fortaleceu no Brasil a partir de meados do século XIX. Dois movimentos convergentes contribuem para esse fortalecimento, na medida em que alimentavam os anseios de segurança e bem-estar daqueles que supostamente guiavam os destinos da sociedade brasileira. Refiro-me, por um lado, ao processo gradativo de libertação dos escravos, que coagia as elites a forjar novas formas de controle e manutenção da ordem. E, por outro lado, ao discurso médico-higienista que, por ter sido gerador de transformações em importantes cidades européias, chegava ao Brasil com promessas de modernidade e saúde. Esses movimentos convergiram e situaram as práticas lúdicas e religiosas afro-brasileiras, bem como seus participantes, como difíceis obstáculos ao saneamento urbano e moral, portanto, entraves à civilização.[40]

A MARCHA DA CIVILIZAÇÃO: EVANGELIZAÇÃO E MANUTENÇÃO DA ORDEM

Desde os tempos coloniais, os encontros festivos dos negros despertavam a atenção dos brancos[41]. Vasta literatura indica que os setores domi-

---

[39] BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 232-257.

[40] Sobre o discurso higienista no século XIX, ver: Muniz Sodré (1988, p. 21-45).

[41] REGINALDO, Lucilene. Festas dos confrades pretos: devoções, irmandades e reinados negros na Bahia setecentista. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA, 2006. p. 197-225.

nantes se dividiam entre tolerar e reprimir os batuques. Esses trabalhos demonstram que o controle dos batuques jamais seguiu um direcionamento único e uniforme. Na verdade, expressões culturais de matriz africana assumiram diferentes papéis, a depender do contexto em que se tornavam públicas. Assim, pode-se considerar que as variantes que impulsionavam alguma autoridade, com maior ou menor poder, contra ou a favor dos batuques, eram muitas. Os pesquisadores são unânimes em reconhecer que tolerar ou reprimir dependia da hora e das circunstâncias, embora o estilo pessoal de uma autoridade ou senhor pudesse ser decisivo[42].

Por outro lado, os batuques e os dias santos andaram lado a lado no Brasil. Entretanto, essa caminhada não foi harmoniosa. Os confrontos entre representantes da Igreja e os batuques perduraram até a República. Os primeiros a debater essa questão, ainda na atmosfera do Brasil colonial, foram os jesuítas Benci e Antonil. Diante de uma religiosidade sincrética que se esboçava e debruçados sobre o que consideravam a "cristianização imperfeita" dos africanos escravizados, Benci acreditava na austeridade paciente e constante para superar o problema, enquanto Antonil enxergava os "folguedos" dos negros numa outra perspectiva disciplinar. Para ele, a permissão dos batuques livraria os negros da melancolia, aliviando as mazelas do cativeiro e, por conseguinte, tornando-os mais saudáveis e produtivos[43].

No Brasil, a posição de Antonil frente às coroações de reis e às festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito reflete o ponto de vista da produção e reprodução do sistema, colocando-se a favor de manifestações sincréticas sob o ângulo do controle social e ideológico dos negros escravizados. Nota-se que apesar do perigo que as festas negras podiam representar para os brancos, elas dispunham de apelo e justificativa para a lógica do sistema escravista. Dessa maneira, foram utilizadas como instrumento de controle, entendidas como uma válvula de escape do contingente escravo. Através da devoção religiosa, da vida no interior das irmandades e da festa do santo padroeiro, a Igreja católica tinha em vista um projeto evangelizador[44].

---

[42] REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras festas*: ensaios de história social da cultura. Campinas-SP: Unicamp, 2002. p. 101-155, ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999, p. 284, SANTOS, Jocélio Teles dos. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.). *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia, 1997. p. 15-38.

[43] SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.* São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 92-93.

[44] REGINALDO. Lucilene. *Festas dos confrades pretos*, 2006.

Em 1624, em Angola, já havia catecismos elaborados nas línguas kimbundo e kikongo[45]. Em 1658, um catecismo para uma missão em *Alladá* utilizava a palavra *vodu* para se referir ao Deus cristão e o nome do vodum *Lisá* era usado para identificar Jesus Cristo. Já em 1708, um jesuíta português elaborou um catecismo na língua de *Alladá* para ser usado no Brasil[46]. Contudo, a prática evangelizadora européia, tanto na África quanto nas Américas, não foi pacífica. Parceira do projeto colonial, além da violência simbólica, a violência física fez parte do processo. A política da "pregação pela espada e pelo açoite" foi largamente utilizada. Como justificativa se apregoava que para um povo bárbaro como o africano, o cristianismo não poderia ser imposto sem repressão[47].

Na tentativa de encontrar o ponto de vista dos negros, Luiz Mott sumaria o debate antropológico em torno do assim chamado "sincretismo religioso afro-brasileiro" em duas dimensões: "1) ao cultuar os santos católicos, os africanos estavam apenas iludindo os donos do poder e os catequistas, pois sua devoção dirigia-se não a Nossa Senhora ou a Santo Antônio, mas às divindades de seus ancestrais camuflados atrás das imagens dos brancos; 2) os santos católicos foram incorporados ao panteão de origem, aumentando e intensificando a magia africana". O autor considera pertinentes as duas explicações, que ao invés de serem exclusivas, seriam complementares[48]. Estaria assim delineado um caráter de fundamental preservação e resistência cultural dos negros, agin-

[45] No terreno do sincretismo afro-católico históriadores sugerem, por exemplo, que os batuques que acompanhavam a coroação de Reis Congo no Brasil apontam para um processo de cristianização mais longo, iniciado na África do século XV, quando o primeiro soberano congolês converteu-se ao catolicismo. Esse processo de cristianização que levou ao "aportuguesamento" das instituições do Congo, por sua vez, não exterminou as tradições bakongo, servindo mais a interesses econômicos e de governo do que a interesses propriamente religiosos. Em sentido semelhante, com relação às práticas religiosas dos povos da África Central e Ocidental, pesquisadores apontam que o uso comum do assim chamado "complexo cultural ventura-desventura" e o incessante nascimento de novos movimentos religiosos facilitou o ajuste e a propagação de renovados símbolos e liturgias que objetivam afastar o infortúnio e aproximar a sorte. Sobre o sincretismo afro-católico no Congo, ver: Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza (1998, p. 95-118) e Alberto da Costa e Silva (2002). Especialmente o capítulo 10, intitulado *No reino do Congo*, p. 359-405. Também sobre práticas religiosas na África Central, ver: W. Craemer, J. Vansina e R. Fox (1976)

[46] THORNTON, John K. On the trail of voodoo: African christianity in Africa and the Americas. *Americas: a Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, New York, v. 44, n. 3 p. 261-278, jan. 1998.

[47] Ferretti cita o clérigo Balthazar Afonso, em 1585, contente com as táticas dos exércitos de Portugal tomando pequenas vilas de assalto: "Os portugueses queimaram vivos os pagãos em suas choupanas e várias cabeças eram expostas a fim de amedrontar os adversários. Em outra ocasião 619 narizes foram cortados pelos portugueses". Sérgio Figueiredo Ferretti (2006, p. 120-121).

[48] MOTT, Luiz R. B. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988. p. 110-111. Estudando o sincretismo nas religiões afro-brasileiras, Sérgio Ferretti afirma que todas as religiões são sincréticas e que "tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas", ver: Sérgio Figueiredo Ferretti (2006, p. 113-130).

do criativamente em terreno adverso, defendendo e reconstruindo valores e práticas culturais[49].

Analisando uma devassa contra a "dança de Tunda" no arraial de Paracatu, nas Minas Gerais dos idos de 1747, nos dias de setembro em que os católicos comemoram os santos Cosme e Damião, Mott não deixou de notar a pouca atenção dispensada pelo vigário-geral ao referido ritual dos negros (que articulava elementos africanos e católicos). Para Luiz Mott, a grande preocupação da maioria dos sacerdotes que viviam nas Minas "não era exatamente com o reino dos céus" e sim "amealhar o máximo de riqueza aqui mesmo na terra". O autor também argumenta que somente uma mulher acusada de feitiçaria no Brasil foi enviada para os cárceres da Inquisição. Para ele, "os inquisidores estavam mais interessados em perseguir os abastados judeus e cristãos novos do que gastar tempo e dinheiro com batuques da negrada"[50].

No entanto, desde a Idade Média o mundo vinha passando por uma progressiva demonização da existência. Processo que alcançou níveis quase insuportáveis com os jesuítas na época moderna. Estes julgavam as práticas lúdicas e religiosas dos outros, fossem indígenas ou africanos, como aberrações satânicas. No primeiro quartel do século XVIII, Nuno Marques Pereira (o Peregrino da América) realizou a primeira descrição literária que se tem notícia de um calundu[51], caracterizando-o como demoníaco[52]. Também a referida dança de Tunda que, na demonstração de Mott, "apresenta enorme semelhança aos candomblés e xangôs contemporâneos do Nordeste", foi qualificada de "dança diabólica" que atentava contra a "santa fé católica"[53].

---

[49] Em que pese a terminologia empregada, Laura de Mello e Souza, apoiada nos argumentos de Roger Bastide, enfatiza o caráter de preservação cultural do sincretismo religioso afro-católico: "Outorgado, talvez, num primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas." Ver: Laura de Mello e Souza (1986, p. 93-94). Sobre o posicionamento de alguns líderes da religião afro-brasileira, de militantes do movimento negro e de intelectuais sobre o sincretismo, ver: Josildeth Gomes Consorte (2006, p. 71-91).

[50] "Acotundá ou a dança de Tunda é o nome de um ritual religioso dedicado ao culto de deus da nação Courá (Lagos, Nigéria), praticado no arraial de Paracatu (Minas Gerais) e que no ano de 1747 foi desmobilizado por um batalhão de capitães-do-mato perseguidores de negros fugidos." Ver: Luiz R. B. Mott (1988, p. 87-117).

[51] Calundu é a denominação mais antiga para rituais religiosos de matriz africana realizados no Brasil. Essa denominação já aparece na poesia de Gregório de Matos no século XVII. Ver: Yeda Pessoa de Castro (2001, p. 192) e Jocélio Telles Santos (1997, p. 17). A partir do século XVIII acontece um sensível aumento nas denúncias contra os calundus. Ver: Luiz R. B. Mott (1988, p.109).

[52] SOUZA, L. de M. e. O *diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986. p. 137-145.

[53] MOTT, L. R. B. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, 1988. p. 88-108.

Nas ruas da vila de Santo Amaro da Purificação, na Bahia, no natal de 1808, o padre local tentou acabar com as comemorações realizadas à moda africana pelos negros hauçás e nagôs, acompanhados de gente "de toda qualidade". Após se dirigir aos referidos africanos com "zelo apostólico" foi recebido com "palavras menos decentes" que argumentavam sobre o pouco tempo livre que tinham para se divertir ao contrário dos senhores que dispunham de todo o tempo para o lazer. Dessa maneira, os negros escravizados censuraram a escravidão e a religião católica, uma vez que continuaram a batucar e a dançar, além de proferirem obscenidades contra o padre[54]. No Rio de Janeiro, Martha Abreu observou que os batuques se intensificaram nas proximidades da Igreja de Santana no dia de sua santa, na segunda metade do século XIX. A autora argumentou que, sob o olhar vigilante de vizinhos e autoridades, os africanos e seus descendentes negociaram seu divertimento e também a possibilidade de recriar determinadas tradições religiosas através dos batuques no dia da santa[55].

O CONTROLE DOS BATUQUES NO SÉCULO XIX

Os ajuntamentos festivos dos negros eram notados com preocupação entre setores dominantes da sociedade pela possibilidade quase sempre manifesta de desordens que os acompanhava. Na primeira metade do século XIX, a Bahia foi palco de muitas rebeliões escravas, que foram alimentadas, em parte, pelo aumento do tráfico de africanos. Estima-se que nesse período 350 mil escravizados trazidos da África tenham chegado à Bahia. Aproximadamente 7 mil por ano, trazidos da baía do Benin, império do Daomé, terras iorubá, terras hauçás e vizinhança. O Recôncavo baiano, particularmente, experimentou um notável crescimento econômico a partir das últimas décadas do século XVIII. A ampliação do contingente escravizado contou ainda com a produção de fumo em Cachoeira, produto que foi utilizado em larga escala na troca por negros na costa ocidental da África[56].

---

[54] REIS, J. J. *Tambores e temores*, 2002. p. 107-108.

[55] ABREU, M. *O império do Divino*, 1999. p. 292-293.

[56] Segundo João José Reis, foi de fundamental importância nesse crescimento a Revolução Escrava do Haiti, uma vez que essa colônia francesa respondia pela agricultura açucareira de exportação "mais próspera do mundo". Assim, valendo-se da ausência desse poderoso concorrente no mercado internacional, os engenhos de açúcar do Recôncavo puderam aumentar o número de africanos, a produção e os lucros. Ver: João José Reis (1992, p. 100-101). Sobre as estimativas do tráfico de escravos na primeira metade do século XIX, ver João José Reis (2003, p. 24-25, 120-121).

Caso observemos a importância dispensada pelas autoridades coloniais à dimensão étnica dos batuques durante a escravidão africana no Brasil, as diferentes práticas levadas a efeito pelo 6º Conde da Ponte (1805-1810) e pelo 8º Conde dos Arcos (1810-1818) são referências obrigatórias na discussão. As referidas autoridades estavam atentas ante a possibilidade de tensões e alianças étnicas recriadas na Bahia. Enquanto o primeiro acreditava na repressão sem descanso para por fim aos batuques que subvertiam a "ordem simbólica" européia e facilitavam a criação de laços de solidariedade entre os africanos, o segundo acreditava na possibilidade de os batuques preservarem ou mesmo acirrarem as divisões étnicas entre os negros. Ou seja, para o Conde dos Arcos era necessário tolerar os batuques de negros como forma de preservação da ordem escravista, uma vez que, caso os africanos preservassem suas rivalidades étnicas, pouco poderiam fazer contra os donos do poder – os brancos[57].

Em sentido análogo, do ponto de vista do "saber erudito" europeu, as discussões sobre civilização, cultura e barbarismos, não eram recentes. Elas remontavam a tradições do pensamento clássico, reformuladas a partir do século XVIII[58]. No Brasil, sobretudo a partir da Independência, setores da elite dispensaram progressiva atenção à temática da "civilização". Esta era representada como uma conquista progressiva e cumulativa, todavia, necessitava de luta contra a tradição, a superstição e o instinto irracional. Dessa maneira, o assim chamado "paganismo africano", em suas manifestações privadas ou públicas, mereceu acalorados discursos e práticas que os repreendia[59]. Na base do paradoxo "tolerar ou reprimir" presente nas estratégias de setores da elite para civilizar os costumes dessas terras, encontrava-se uma forte perspectiva de controle dos negros escravizados, ou seja, era a manutenção da ordem que estava no núcleo dos dois paradigmas de tratamento da festa negra.

Nas décadas que seguiram à proclamação da Independência, as administrações locais passaram a dispensar um progressivo esforço para controlar a população negra, livre e escravizada, através, principalmente, de pos-

[57] Para uma análise das práticas dos dois condes baianos, ver: João José Reis (2002, p. 109-112, 2003, p. 68-93).

[58] KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru, SP: EDUSC, 2002. Para Norbert Elias, conceitos como o de civilização "têm algo do caráter de palavras que ocasionalmente surgem em algum grupo mais estreito, tais como família, seita, classe escolar ou associação, e que dizem muito para o iniciado e pouquíssimo para o estranho. Assumem forma na base de experiências comuns. Crescem e mudam com o grupo do qual são expressão. Situação e história do grupo refletem-se nelas. E permanecem incolores, nunca se tornam plenamente vivas para aqueles que não compartilham tais experiências, que não falam a partir da mesma tradição e da mesma situação." Norbert Elias (1994, p. 21-50, grifo meu).

[59] João José Reis analisou "Um debate na Assembléia Provincial da Bahia sobre a proibição do batuque em 1855". Ver: João José Reis (2002, p. 134-147).

turas municipais cada vez mais detalhadas, no sentido de disciplinar a circulação dos negros no espaço público. Nas posturas da Câmara Municipal de Cachoeira, havia a proibição de "vozerias" desde 1828. Encontramos a expressa proibição dos batuques, pela primeira vez, na resolução de 15 de junho de 1855[60]. Evidente que não escapava aos legisladores – eles também senhores escravocratas – seus interesses imediatos. Impedir que os negros trocassem o trabalho pelo divertimento, além de acabar com as desordens, evitaria prejuízos, alguns irrecuperáveis.

Foi o que ocorreu em 1822, na cidade de Cachoeira, com o crioulo Antônio que, durante "um lundu de pretos", matou o também crioulo José Paixão, em frente a uma taverna. Antônio e José eram escravos, respectivamente, de Rodrigo Antônio Falcão e da viúva Maria Rosa Santa Rita. Na visão dos senhores, o acontecimento gerou um duplo prejuízo, afinal, um escravo foi preso e o outro estava morto. Naquele mesmo ano, durante as lutas pela independência da Bahia, os Conselheiros Interinos de Governo estabelecidos em Cachoeira recomendaram às autoridades policiais do Recôncavo que impedissem "severamente" as reuniões de escravos "a pretexto de funções, ou tabaques, e vigiando muito escrupulosamente sobre a conduta dos mesmos."[61]

João José Reis constatou que após a revolta dos africanos malê, em 1835, ficou mais difícil para o povo negro festejar ao seu modo. A iminência de rebeliões escravas fazia tremer senhoras e senhores, em última instância, preocupados com a segurança de suas vidas. Setores da imprensa baiana, por sua vez, cuidaram de refletir e até aumentar esse temor. A relação entre batuque e rebelião foi sempre enfatizada, explorando preocupações com o "olhar estrangeiro", com a imagem da cidade entregue aos "bárbaros" africanos, mas, sobretudo, com a desordem[62]. De forma semelhante, Jocélio Teles dos Santos notou o incômodo que os batuques causavam a setores da elite baiana através de jornais soteropolitanos e da constantemente renovada legislação contrária a tais divertimentos. O autor observou que "da resolução de 25 de fevereiro de 1831 à de 10 de julho de 1889, as proibições foram mantidas com o intuito de não consentir ajuntamentos de escravos, lundus, vozerias, batuques, danças de pretos, alaridos e sambas"[63].

---

[60] CÓDIGO de Posturas da Câmara Municipal da Cidade da Cachoeira, 1855. Fonte disponível no Arquivo Regional de Cachoeira.

[61] A recomendação aconteceu após receberem denúncias sobre a possibilidade de revoltas escravas insufladas pelos portugueses. Ver: João José Reis (2002, p. 115).

[62] REIS, J. J. *Tambores e temores*, 2002. p. 121-129.

[63] SANTOS, J. T. dos. *Divertimentos estrondosos*, 1997. p. 15-38.

Assim, percebe-se que o acento repressivo recaía mais sobre a necessidade de conservação da ordem na Bahia escravocrata do que sobre as ameaças à Bahia "civilizada". Ou seja, um lento deslocamento se operou na retórica de setores da elite contra as práticas lúdicas e religiosas de matriz africana no correr do século XIX. Notadamente após 1850, esses setores passaram a dispensar maior ênfase ao "discurso civilizador", enquanto os temores pela manutenção da ordem trespassavam suas palavras. É evidente que os dois argumentos estavam intimamente ligados, porém, a mudança foi se operando no campo discursivo, não dissimulando, mas adaptando-se às iminências das circunstâncias históricas, isto é, ao processo gradual de abolição da escravidão no Brasil[64].

AS TENTATIVAS DE ORDENAMENTO DA FESTA

As campanhas contrárias aos entrudos e favoráveis ao carnaval, apoiadas na oposição barbárie-civilização, ganham terreno a partir de meados do século XIX e são emblemáticas quanto ao deslocamento retórico de que trato, isto é, à mudança de ênfase na manutenção da ordem escravocrata para o relevo na construção de uma "ordem civilizada"[65]. Os entrudos passaram a ser caracterizados como selvagens e ofensivos à civilização, enquanto o carnaval se estruturava *a moda francesa* como símbolo de riqueza, com préstitos luxuosos, bailes de mascarados e brincadeiras de rua onde reinaria a ordem, a alegria e a civilidade[66]. Em Cachoeira, os entrudos foram proibidos em 1855, nos seguintes termos: "É proibido andar pelas ruas jogando entrudo, ou jogar de dentro das casas sobre quem passa pelas ruas"[67].

No Rio de Janeiro do século XIX, as descrições do jogo de entrudo demonstram a plástica do referido divertimento. As narrativas revelam o "costume de molhar-se e sujar-se uns aos outros com limões ou laranjinhas de cera

---

[64] É importante assinalar o desenvolvimento da imprensa no século XIX como mola propulsora desse deslocamento discursivo.

[65] Verger identifica em meados do século XIX o início da perseguição aos entrudos na Bahia. Pierre Verger (1980).

[66] FRY, Peter; CARRARA, Sergio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no carnaval da velha república. In: REIS, João José dos (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 232-263.

[67] CÓDIGO de Posturas. Resolução de 15 de junho de 1855. p. 6. Fonte disponível no Arquivo Regional de Cachoeira.

recheadas com água perfumada, com recurso a seringas, gamelas, bisnagas e até banheiras – todo e qualquer recipiente que pudesse comportar água a ser arremessada". As descrições também se referem ao "uso de polvilho, vermelhão, tintas, farinhas, ovos e mesmo lama, piche e líquidos fétidos"[68].

Temos notícia sobre os festejos de carnaval em Cachoeira desde o ano de 1879, quando "pessoas de critério e gosto se reuniram para festejar pela primeira vez o carnaval na cidade"[69]. Também nesta cidade o carnaval se organizou em oposição ao jogo do entrudo. Registrando fatos comuns na vida passada da cidade da Cachoeira narrados por seu pai, Francisco José de Mello assim se referiu à prática do entrudo local ou: "laranjinha, que consistia em jogar pacotes de goma molhada ou água entre os praticantes". A crônica ainda relata que "essa prática inconveniente gerava incidentes, às vezes, de certa gravidade"[70].

Pedro Celestino da Silva nos traz uma descrição do entrudo em Cachoeira:

> Grupos de rapazes, dispersos pelas ruas, agarravam amigos e desconhecidos e, lutando corpo a corpo, metiam-nos dentro de gamelas adredemente cheias de água, e por sobrecarga toda a família do folgazão despejava sobre o infeliz cuias e mais cuias de água.
> E, assim, machucado e maltratado, tendo as vestes encharcadas, era abandonado pelos agressores por entre estrepitosas gargalhadas.
> Outras vezes, não era só a água que colaborava no banho: entravam também em ação a farinha de trigo, pós pretos, tinta de escrever, piche, lama com que cobriam os que eram alvos de tão brutal brincadeira, fazendo-os sob estrondosa

[68] CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 54-55. A descrição do entrudo, tal como foi apresentado, assemelha-se às lavagens d'Ajuda tal qual ainda acontecem em Cachoeira.

[69] SILVA, Pedro Celestino da. A Cachoeira no carnaval. *A Ordem* 21 fev. 1925. p. 2. Em edição de 11 de fevereiro de 1892, o jornal *A Pátria* da cidade de São Félix opôs as brincadeiras do carnaval aos nocivos divertimentos do entrudo. A matéria em tom de louvação a "civilizadora festa" se refere ao clube carnavalesco Filhos do Sol: "Consta-nos que esse clube sairá com o esplendor próprio do seu título, divertindo e extasiando a população desta e da fronteira cidade, nos dias 28 do corrente e 1.º de março vindouro. Aproveitamos a oportunidade para louvar os iniciadores de tão aprazível divertimento, que por sua vez tem acabado com o prejudicial brinquedo do entrudo". A PÁTRIA. 11 fev. 1892. p. 1, 28 fev. 1892. p. 1.

[70] Francisco José de Mello foi articulista do jornal *A Ordem*. Francisco José de Mello (2004, p. 164). O "jovem" José Ramiro das Chagas Filho, primogênito do fundador e diretor do jornal *A Ordem*, "foi assassinado com um tiro de garrucha" por Cesário Avelino da Silveira, "sob o fútil pretexto de que a vítima queria entrudá-lo." Pedro Celestino da Silva (1925, p. 2).

> vaia, arrostar o ridículo por onde passavam.
> Esse hábito esteve muito em voga entre pessoas do povo, trazendo, não raro, resultados funestos e cenas desagradáveis que davam que fazer a polícia.
> Entretanto, grande parte da população da Cachoeira sentia prazer em molhar-se.[71]

A imprensa de Cachoeira exortava os jovens filhos da boa sociedade para a organização dos festejos momescos. A formação de clubes carnavalescos era incentivada, ao tempo em que se criticava a falta de entusiasmo de alguns diante da empresa civilizadora que era o carnaval. A organização de clubes afastava o perigo dos temidos "caretas a pé" – mascarados avulsos, indivíduos maltrapilhos e errantes a desfilar pelas ruas causando desordens e insultando as famílias[72].

No carnaval de 1901, a cidade já contava quatro agremiações: os *Emigrantes do Centro*, os *Democratas Carnavalescos*, os *Pândegos da Arábia* e os *Amigos do Silêncio*[73]. Nesse mesmo ano também foi festejada na imprensa a iniciativa de um grupo de jovens que desejavam "erguer a Cachoeira do estado apático em que vivia sepultada". Tratava-se da criação do *Centro Civilizador Familiar*, grupo de rapazes que se dedicariam à apresentação de peças de teatro para as famílias, notadamente, "cavalheiros e senhoras".[74]

Alberto Heráclito Ferreira Filho analisou o entrudo em Salvador nos seus aspectos de classe. Para este autor, o entrudo exacerbava o grotesco da sociedade e fazia uma crítica radical ao "comportamento sóbrio e respeitável", uma vez que seu objetivo era, literalmente, "achincalhar" ou "ridicularizar". Ele se refere aos negros vestidos de nobres, homens travestidos de mulher, geralmente prostitutas ou noivas, pretas africanas carregadas em cadeiras de arruá, negras ostentando grandes panelas e enormes colheres de pau. Nessa perspectiva, o entrudo demonstrava uma clara consciência popular dos antagonismos sociais. Assim, uma crítica

---

[71] SILVA, P. C. da. *A Cachoeira no carnaval*, 1925, p. 2.

[72] Em 1901, antecedendo as festas de Nossa Senhora d' Ajuda, nas quais tinha lugar a tradicional "lavagem", o jornal A Cachoeira assim se referia aos caretas a pé: "indivíduos que gostam de bater carteiras e até criminosos de morte" que enchem "de pudor as nossas faces e de cautela." A CACHOEIRA. 24 out. 1901. p. 1.

[73] Os primeiros clubes carnavalescos de Cachoeira foram os Democratas e os Filhos do Sol. Em 1892 e 1893 "deram brilho extraordinário a festa e trouxeram à cidade centenas de visitantes." Pedro Celestino da Silva (1925, p. 2).

[74] A ORDEM. 2 fev. 1901. p. 1, 16 fev. 1901, 10 mar. 1901. p. 1.

"grotesca" às hierarquias e uma inversão simbólica do jogo social eram encarnados nos entrudos.[75]

Cabe notar que a substituição do entrudo pelo carnaval à moda européia jamais aconteceu totalmente. Como observou Wlamyra Albuquerque, os negros insistiam em participar da festa, "maltrapilhos e mal prontos", africanizando o carnaval, todavia não apenas como "a ralé". A autora demonstra que os clubes de negros, organizados a partir do modelo das grandes sociedades carnavalescas da época, eram grandes atrações do carnaval em fins do século XIX. Munidos de carros alegóricos, indumentária cênica rica em referências africanas, atabaques, cantigas e alegria, clubes como os Pândegos da África e a Embaixada Africana levavam uma verdadeira multidão às ruas de Salvador. Para os jornalistas da capital baiana, esses clubes faziam das vias públicas, durante o carnaval, verdadeiros candomblés[76].

Especificamente em relação às festas de candomblé, em que pese os reclames do jornal soteropolitano O *Alabama*, o discurso civilizador da imprensa incide sobre ele, pelo menos, desde a década de 1860. O periódico representava essas festas como "bárbaras", "supersticiosas" e "promíscuas", lançando contra tais celebrações uma campanha sistemática de denúncias que, em última instância, exigia a atuação da polícia. Ao mesmo tempo, admirava-se de membros do exército e da própria polícia frequentarem essas festas, concedendo licenças para elas até mesmo "dentro da cidade". Luis Nicolau Parés observou, na cidade do Salvador da segunda metade do século XIX, uma tolerância seletiva dos poderes públicos a certos candomblés. O autor atribui essa "tolerância", entre motivos como a crença no feitiço, a uma justificativa política ancorada no interesse eleitoral[77].

Na cidade de Cachoeira, muitos dos "perigosos" *caretas a pé* no carnaval e na festa d'Ajuda tinham raízes, literalmente, nos terreiros de candomblé. Na festa d'Ajuda de 1934, chama a atenção a participação de um "terno" com o nome de "Candomblé" que, segundo a reportagem, estava "bastante animado"[78]. Esse "terno" bem pode ter sido aquele organizado por Mãe Paulina no Alto do Cucuí, conhecido como o Candomblé de Ca-

---

[75] FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Salvador das mulheres: condição feminina e cotidiano popular na Belle Époque imperfeita*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador. p. 101-104.

[76] ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. Esperanças de boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, p. 215-246, 2002.

[77] PARÉS, L. N. *A formação do candomblé*, 2006. p. 125-142. Analisamos as relações entre alguns terreiros de candomblé de Cachoeira e políticos locais no capítulo 3.

[78] A ORDEM. 24 set. 1934. p. 1.

reta[79]. As brincadeiras do entrudo na cidade também permaneceram e caminharam juntas com as festas de carnaval e a lavagem d'Ajuda. Reportando-se à memória familiar sobre os "grandes carnavais da Cachoeira" no início do século XX, o Sr. Francisco José de Mello registrou que "na véspera do desfile, era iniciado o carnaval, com a prática do entrudo ou da laranjinha"[80].

As brincadeiras de indivíduos ou grupos mascarados durante algumas festas encontravam reações de autoridades políticas, religiosas, militares e da imprensa. Ao fazer uso de uma máscara, sujeitos considerados simples e pacíficos podiam assumir características ofensivas, vingando-se de seus perseguidores habituais, de vizinhos inconvenientes e quaisquer cidadãos que fossem antipatizados. Era o momento de expor alguém ao ridículo através da apresentação ou comentário público de algum escândalo de sua vida particular. Desde muito tempo, a difamação satírica fazia parte das festas de carnaval, todavia, para o indivíduo negro e herdeiro de valores e práticas africanas, mascarar-se poderia significar algum tipo de identificação de caráter divino que outorgava ao mascarado o poder de punir crimes e revelar culpas.[81]

OS BATUQUES E A CIDADE PÓS-ABOLIÇÃO

Nos dias que se seguiram a 13 de maio de 1888, data do fim do estatuto legal da escravidão, as autoridades do Recôncavo se preocuparam sobremaneira com os rumos das cidades e, principalmente, com os seus negócios. Não poderia ser diferente na região que até a véspera da abolição concentrava 10% da população escrava de todo o país[82]. Os batuques em comemoração à custosa liberdade para os escravos foram vistos pelos fa-

[79] Gaiaku Luiza recordava algumas cantigas do repertório do "Candomblé de Careta" de Mãe Paulina, entre elas: Vamos embora que o Vapor já assoviou / ele está anunciando está tocando o agogô. Outra letra dizia: Eh! Eh! Mamãe Paulina / Agô! Agô! Mamãe Paulina. Gaiaku Luiza também lembrava de Pai João de Azansú, do Terreiro Viva Deus, que nas festas saía de careta e cantava: Pai João já chegou / vem vendendo obí e orobô; adiante, a partir do capítulo 3, iremos saber mais sobre Mãe Paulina.

[80] MELLO, Francisco José de. *Coquetel literário*. Cachoeira: Radami Indústria Gráfica, 2004. p. 164.

[81] CUNHA, M. C. P. *Ecos da folia*, 2001. p. 40-41. Nos festivais Gèledés, entre os iorubas, têm lugar momentos satíricos onde vizinhos truculentos podem ser representados criticamente por indivíduos mascarados. Segundo Renato da Silveira, isso acontecia por vezes com os daomeanos e, também, com os colonizadores europeus. Ver: Renato da Silveira (2006, p. 432-437).

[82] BARICKMAN, Bert Jude. Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 177-238, 1998-1999.

zendeiros e por muitas autoridades como intermináveis, prenúncio da vagabundagem e audácia dos negros, bem como, eram notados como produto de seus espíritos bárbaros e inferiores. Um delegado da vila de São Francisco do Conde se queixou ao chefe de polícia dos "ruidosos" sambas que duravam noites seguidas. E não apenas no Recôncavo. Na verdade, as comemorações da abolição tiveram lugar em muitas localidades da província e, de uma maneira geral, alongaram-se por dias e noites.[83]

O que era considerado pelos setores dominantes como "a solução radical da questão servil", foi recebido em muitas províncias com festas, conflitos e mesmo perturbação da já frágil ordem social. Analisando a correspondência da época entre os Ministérios e os Presidentes das Províncias, Wlamyra Albuquerque observou que de norte a sul do país a notícia da abolição foi admitida com apreensão pelas autoridades. As preocupações das autoridades provinciais giravam em torno das possíveis migrações, saques e revoltas que os libertos viessem a promover. O Ministério da Justiça, por seu turno, de uma maneira geral, recomendava atenção no cumprimento das leis para a dispersão de reuniões e ajuntamentos ilícitos[84].

Em 1905, o chefe de segurança pública fez publicar um edital que delineava um campo de ilegalidades para a festa, entre elas: 1) a exibição de costumes africanos com batuques; 2) a exibição de críticas ofensivas a personalidades e corporações; 3) o uso de máscaras depois das seis horas da tarde, exceto nos bailes até meia-noite. Ainda mais, os mascarados "maltrapilhos e ébrios" seriam "colocados sob custódia", devendo ser "rigorosamente observadas as posturas municipais relativamente ao entrudo"[85]. Como se pode notar, os batuques não saem da pauta. Ao contrário, são eles que devem ser banidos junto com suas manifestações dos costumes africanos. Todavia, essas proibições continuavam na dependência de circunstâncias que não constavam na letra da lei. Porém, eram interpretadas por autoridades que, em última instância, decidiam sobre o que estava autorizado e o que estava de fato proibido.

Também a opinião da imprensa podia variar ao sabor das conveniências políticas. Os jornalistas podiam se posicionar contra ou a favor de algu-

---

[83] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006. p. 124, ALBUQUERQUE, Wlamyra. A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (1880-1900). 1994. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, p. 90-93.

[84] ALBUQUERQUE, W. *A exaltação das diferenças*, 2004. p. 79-124.

[85] JORNAL DE NOTÍCIAS. 24 fev.1905 apud FRY, P.; CARRARA, S.; MARTINS-COSTA, A. L. *Escravidão e invenção da liberdade*, 1988. p. 232-263.

mas manifestações populares, de acordo com a situação política que a cidade estivesse atravessando. Isso fica explícito no tratamento dado às máscaras durante as festas de carnaval e d'Ajuda. O jornal do grupo então no poder as temia e criticava seu uso a pretexto de atentarem contra a moral, os bons costumes e, em última instância, à civilização. Já quanto ao órgão de imprensa pertencente ao grupo de oposição, não era difícil encontrá-lo incentivando os mascarados avulsos e suas "críticas inocentes".[86]

No início da República, nota-se que a população afro-brasileira vinha sendo "convidada" a esquecer suas memórias, consideradas selvagens, a fim de não macular a construção de outra comunidade imaginada: o Brasil civilizado, modelado a partir de padrões europeus. A imprensa assumiu, notadamente, as trincheiras da civilização[87]. Por outro lado, as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras preservavam e reconfiguravam saberes de matriz africana, ao tempo em que ajudavam seus participantes na elaboração de balizas de outras identidades, que reinterpretavam heranças africanas na diáspora, insubordinando-se muitas vezes contra discriminações de classe, raça e de caráter religioso.

Essa disputa pelo imaginário da nação não se inaugurou com a República, entretanto, a partir dela assumiu novos contornos. No cerne dos "novos" discursos e práticas se encontram mais fortemente apresentadas preocupações com o caráter (ou identidade) da nação. Ao longo do século XIX, esse desassossego era latente, uma vez que preocupações com a manutenção da ordem escravista assumiam maior relevância nas discussões sobre proibir ou tolerar os batuques de negros. No correr da segunda metade do século XIX, e notadamente após a abolição e o advento da República, o deslocamento aqui mencionado se consolidou na retórica e no comportamento dos grupos dominantes. Estes passaram a enfatizar, para além da manutenção da ordem, preocupações mais condizentes com o "caráter nacional". Esses setores se presumiam como a "parte sã e civilizada" da nação, em contraposição aos setores populares, responsáveis por "costumes bárbaros" que eram representados nos jornais como heranças africanas[88].

---

[86] A ORDEM. 21 fev. 1903, p. 1. Nos anos iniciais do século XX, o jornal *A Cachoeira* ("Órgão do Partido Republicano") publicava textos contra os mascarados. Entre outros: "Em prol da moral". A CACHOEIRA. 31 out. 1901. p. 1.

[87] Para o conceito de "comunidades imaginadas" e, também, a respeito da importância da imprensa para a auto-imaginação nacional, ver: Benedict Anderson (1989).

[88] No Rio de Janeiro, Maria Clementina Pereira da Cunha nota que a partir de meados da década de 1870 ocorre uma rápida mudança na própria imprensa que, adotando padrões mais modernos, buscava um público leitor ampliado, multiplicando suas pautas e interesses e assumindo claramente um papel "civilizatório". Ver: Maria Clementina Pereira Cunha (2001, p. 318).

A reformulação do sistema legal tencionava interferir em todas as relações sociais engendradas no espaço público. Para tanto, reitero, reclamava valores morais e civilizatórios que visavam a ordenar a vida cotidiana das cidades, o vai e vem do trabalho e as algazarras nas ruas. Nas posturas da Intendência Municipal de Cachoeira, no período republicano, as diversas proibições anteriores a República continuaram a valer. Apenas foram realizadas alterações diante das novas tramas legais[89]. Os ganhadores e ganhadeiras foram obrigados a se inscrever na secretaria da intendência e receber um número de controle que deveriam usar "ostensivamente". Os ganhadores foram proibidos de "andarem pelas ruas seminus" ofendendo a moral das famílias e, também, de "andarem pelos passeios com volume aos ombros ou na cabeça". E as ganhadeiras e quitandeiras foram proibidas de "estacionar com gamelas ou objetos do seu comércio" em qualquer ponto da cidade, sendo reservado para elas o "abrigo dos tamarinheiros à praça da Regeneração" ou "qualquer outro ponto de servidão pública", mediante licença da intendência municipal[90].

Também foram expressamente proibidos os "bandos de mascarados", os fogos de artifício, a embriaguez, "palavras e gestos contra a moral" e "quaisquer divertimentos" depois das 10 horas da noite[91]. Evidentemente, essas posturas não eram cumpridas à risca e isso levava a imprensa local, principalmente o jornal que apoiava o grupo político na oposição, a questionar a fiscalização da intendência municipal. Contudo, a renovada legislação sobre a circulação de homens e mulheres nas ruas, no exercício de suas atividades profissionais, demonstra que não apenas as festas populares estavam submetidas à vigilância da opinião e administração públicas. Havia uma preocupação com o disciplinamento da vida na cidade; esse ordenamento era parte integrante do projeto de cidade moderna que animava os setores letrados da sociedade.

Referindo-se à cidade de Salvador, Alberto Heráclito Ferreira Filho afirmou que as elites soteropolitanas, a despeito da ordem patriarcal e, mesmo, por causa dela, permaneceram distantes do espaço público. Por isso, apesar das tentativas, jamais conseguiram de fato exercer um controle

[89] Desde a resolução de 15 de junho de 1855 estavam proibidos nas ruas de Cachoeira "os batuques, danças e ajuntamentos de escravos", bem como, os "lundús, vozerias e alaridos". Posturas Municipais, 1855. Fonte disponível no Arquivo Regional de Cachoeira.

[90] POSTURAS municipais, 1893, 1899. Fonte disponível no Arquivo Regional de Cachoeira.

[91] Ibid.

sobre as sociabilidades desenvolvidas nas ruas e praças.[92] A contar pelos inúmeros reclames da imprensa em relação aos descumprimentos das posturas municipais na cidade de Cachoeira, pode-se inferir que, de maneira semelhante à cidade de Salvador, os setores letrados locais e, também, a intendência municipal jamais conseguiram ordenar o espaço público como imaginavam. Avessos aos costumes populares, eles tentavam interferir onde não demonstravam ter muita intimidade: o mundo das ruas.

Esse mundo era dominado por aqueles que faziam nas ruas a sua vida diária. Carregando gamelas, potes de água e embrulhos diversos, entrando e saindo de quitandas e tavernas, trabalhando e se divertindo no cais do porto, protagonizando as mais diferentes cenas – brigas, bate-bocas, xingamentos, os chamados "ditos chistosos e obscenos", que tanto escandalizavam os jornalistas. De fato, ganhadeiras e ganhadores estavam entre os que melhor conheciam as ruas, praças, vielas, becos e encruzilhadas da cidade. O ordenamento vislumbrado nas posturas municipais denuncia a ideologia higienista republicana que enxergava nessas formas de inserção no espaço público as marcas do atraso da sociedade baiana.

Em 1922, com a chegada ao poder local do grupo político apoiado pelo jornal *A Ordem*, as posturas municipais passaram a ser editadas pelas oficinas gráficas desse periódico. Esse grupo era marcado pela maior intransigência em relação ao que consideravam costumes de matriz africana. Deste modo, ele recrudesceu as táticas de controle, tanto através da imprensa quanto das novas posturas municipais que passaram a ser compostas por seções, a maior dentre elas chamada: A Polícia Municipal.

Nessa seção, encontra-se pela primeira vez a proibição expressa aos candomblés nos seguintes termos: "São proibidos os batuques, candomblés, vozerias, cantorias ou ajuntamentos tumultuários ou suspeitos em qualquer ponto deste município e a qualquer hora". Assim, os candomblés passaram às leis municipais afinados com o tratamento dispensado nas páginas do jornal *A Ordem*, ou seja, um "ajuntamento tumultuário". As ganhadeiras assistiram, mais uma vez, a tentativa de cerceamento do seu espaço. Não sem motivo, imediatamente depois da disposição sobre os candomblés, elas foram lembradas quando proibiram terminantemente ocupar os passeios das casas "por objetos de mercado" ou "por pessoas que conduzam carrego"[93].

A história das relações de trabalho envolvendo mulheres negras na Bahia, desde a economia escravista, indica duas principais atividades

---

[92] FERREIRA FILHO, A. H. *Salvador das mulheres*, 1994. p. 98-118.

[93] POSTURAS municipais, 1922. Fonte disponível no Arquivo Regional de Cachoeira.

exercidas por elas. Primeiro, o trabalho doméstico – "o serviço ordinário de uma casa"; segundo, o ganho de rua – o mercado ambulante de gêneros diversos, notadamente alimentos, ou lavando e engomando roupas, entre outras ocupações afins[94]. Na Primeira República, esses serviços permaneceram relacionados a essas mulheres e, de certa maneira, dimensionavam o que a sociedade esperava delas, isto é, submissão, deferência, e respeito aos valores patriarcais e às hierarquias sociais.

As mulheres do serviço doméstico partilhavam da intimidade de seus patrões. Por isso, eram muitas vezes coagidas, subreptícia ou declaradamente, a se afastar de suas heranças africanas. É evidente que da parte delas essa exigência podia astuciosamente não funcionar. Contudo, as relações paternalistas sugeriam concessões e favores a quem assim procedesse e, desse modo, buscasse uma maior proximidade com o mundo dos brancos. Por outro lado, as mulheres que trabalhavam na rua dispunham de maior liberdade para participar de batuques, sambas e lavagens, para cumprir suas obrigações religiosas e celebrar com os voduns e orixás nas cercanias da cidade. Isso, por sua vez, rendia para elas a má fama de mulheres promíscuas, desordeiras e selvagens[95].

OS DIFERENTES BATUQUES E A POLÍCIA

A imprensa parece ter sido mais combativa na perseguição aos batuques do que as autoridades policiais, assumindo de maneira mais contundente o discurso de "civilizar os costumes". Na cidade de Cachoeira, nas primeiras décadas do século XX, os argumentos do jornal *A Ordem* contra as reuniões lúdicas e religiosas não-cristãs dos populares se amparavam em princípios legais e morais que reclamavam a ordem pública, a proteção da família, da sociedade e da raça, reivindicando a civilização. Na acepção desses setores, os sambas, batuques e candomblés, eram perturbadores da tranquilidade pública e da ordem, pois abalavam o sono das famílias honestas e roubavam horas do repouso necessário para enfrentar o seguinte dia de trabalho. Ademais, esses encontros de negros apresentavam sons e cenas "bárbaras", alcoviteirices, que importunavam e ofendiam os olhos e

[94] SOARES, Cecília C. Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUNEB, 2006, ANDRADE, Maria José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador (1811-1888)*. Salvador: Corrupio, 1988.

[95] A análise sobre mulheres negras e candomblés foi retomada no capítulo 4.

ouvidos, além de degenerarem a "boa sociedade" por ameaçar o "lar sagrado" das famílias[96].

Nos jornais, a experiência dos populares pode ser classificada em duas amplas esferas: o mundo do trabalho e o mundo do lazer. A primeira é valorizada como constituinte da cidadania, da moral, da ordem pública e da civilização. A segunda pode ser dividida em duas outras partes distintas: a ludicidade religiosa cristã, valorizada e incentivada através, principalmente, das festas organizadas pelas irmandades católicas[97]; e a ludicidade profana, vista como fruto da ociosidade, geradora de desordens e imoralidades. Portanto, é sobre a esfera do lazer dos populares e suas práticas religiosas não-cristãs que vão incidir as campanhas civilizatórias desencadeadas por setores da classe dominante.

Esse lazer do povo e também suas formas de crer, evidentemente, não aparecem nas páginas do periódico como tais. São representados obedecendo a uma estratégia de criminalização das experiências populares, alegando-se a suposta incivilidade de suas expressões. Wlamyra Albuquerque analisou interpretações de grupos da elite acerca dos divertimentos populares, estudando as festas da Independência na Bahia, ocorridas em Salvador entre os anos de 1889 e 1923. Para ela, essas expressões culturais populares eram "destoantes dos padrões de civilidade e patriotismo, inspirados na sociedade européia, tão em voga na época."[98]

As denúncias contra os encontros lúdicos e religiosos dos negros aparecem de duas maneiras nos jornais. Algumas vezes elas são levadas à redação por vizinhos ou transeuntes, referidos na folha como "pessoas qualificadas" e, outras vezes resultam de investigações por parte dos "repórteres" do periódico. Dessa maneira, as denúncias vêm seguidas de nomes das pessoas envolvidas e locais precisos ou mais ou menos precisos. Algumas denúncias deixam evidentes as distinções, realizadas pelo periódico, entre os divertimentos e as cerimônias religiosas dos negros, outras, mesclam os diferentes batuques na mesma retórica moralista. No entanto, a leitura analítica das notícias nos permite apontar indícios da distinção.

Por meio da imprensa, os grupos dominantes reclamavam dos divertimentos populares e seus atentados a moral. Acontecessem nas ruas,

---

[96] A ORDEM. 15 maio 1915. p. 1.

[97] Algumas festas católicas, apesar de incentivadas, tinham suas expressões mais populares tratadas com cautela pelos jornais. Este era o caso das festas em louvor a N. S. d' Ajuda, em Cachoeira. Sobre elas, era comum a referência nos jornais aos "excessos" dos populares, muitas vezes trajados de "caretas a pé".

[98] ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Algazarras nas ruas: comemorações da independência na Bahia.* Campinas: UNICAMP, 1999. p. 68-83.

tavernas, no interior de residências ou roças, essas reuniões eram perseguidas, exigindo-se a prisão de seus participantes. Num desses encontros no largo d'Ajuda, soldados tentaram levar preso o barqueiro Leopoldo, acusando-o de promover distúrbios. A ação da polícia ocorreria com êxito se não fosse grande a quantidade de pessoas que rodeava o evento. Quando os soldados chegaram "no beco largo que ladeia a Igreja Matriz", inúmeras pedradas partiram da "massa popular" contra o corpo policial que não teve alternativa a não ser deixar Leopoldo escapar, àquela altura, após confronto com os policiais, "completamente nu"[99].

Tais cenas de confronto entre a polícia e populares em seus divertimentos e cerimônias religiosas não foram poucas. Alguns relatos encontrados apresentam evidências de expressiva, e às vezes violenta reação popular, como no caso da prisão do barqueiro Leopoldo. O acontecimento teve lugar no dia 13 de novembro de 1902, período em que se comemorava a festa de Nossa Senhora d'Ajuda na cidade de Cachoeira. A localidade do referido encontro e a data evidenciam que se tratava de brincadeiras preparatórias da tradicional lavagem que ocorria durante as festividades. Nesta, um grande número de mascarados tomava conta das ruas em cortejo e tecia bem humoradas críticas a figuras importantes da sociedade. O relato da imprensa não permite saber que tipo de "distúrbio" estava provocando o barqueiro Leopoldo, caso não tivesse perdido a roupa no confronto com a polícia, ele poderia estar tentando uma nova e irreverente fantasia para brincar a festa ("completamente nu"), dessa maneira, criticando a moralidade reclamada por setores da sociedade cachoeirana.

As denúncias publicadas na imprensa buscavam alarmar e formar a opinião da sociedade. Eram direcionadas, em última instância, à polícia, da qual se exigia pôr um ponto final nos encontros de negros. Assim, no dia 2 de março de 1904, o jornal *A Ordem* denunciou "vozerias, gritos e pancadas em caixões" na "loja do sobrado n.° 49 e casa térrea contígua n.° 51", na rua Formosa. A denúncia ainda é complementada por referências a "obscenidades que ferem o ouvido casto das famílias". Relatos de "ditos chistosos" e obscenos ocorrem com mais frequência nas denúncias contra os sambas e batuques de divertimento. No caso acima, "indivíduos e mulheres de baixa candura", como classificou o jornal, ocupavam dois imóveis contíguos, onde faziam uma grande festa, cantando e tocando, inclusive em caixões, até "alta madrugada". A grandiosidade da festa e a

[99] A ORDEM. 15 nov. 1902. p. 1.

referência ao toque no caixão sugerem a possibilidade de que esse encontro de negros se tratasse de uma cerimônia religiosa[100].

Reconstituindo trajetórias do povo jeje na cidade de Cachoeira, Luis Nicolau Parés trouxe referências de um culto que teve lugar em área relativamente próxima à rua Formosa. Conhecida como Galinheiro[101], pode ser entendida dentro de um complexo habitacional negro contíguo ao núcleo urbano, porém atrás deste, envolvendo espaços como o Corta Jaca, a Recuada, a rua do Rosário, o beco do Sabão e a rua Formosa. A partir de depoimentos do ogan Boboso, o autor aponta a existência de um candomblé de nação *musulmi* que, por ter suas cerimônias ligadas aos eguns, os participantes dançavam com caixões na cabeça[102]. Durante a lavagem d' Ajuda, que ainda se realiza na cidade de Cachoeira, uma música entoada durante o cortejo faz referência a esse controverso espaço negro. A letra diz o seguinte: *Mataram meu boi / lá na Recuada / mataram meu boi / não me deram nada*. A bem humorada letra revela uma fina ironia diante dos setores que criminalizavam esses espaços.

A documentação pesquisada sobre os batuques em Cachoeira pouco nos informa sobre a sua organização, todavia, não é impossível inferir, a partir da literatura, algumas afinidades entre eles. No século XIX, podiam ser reuniões casuais ou previamente organizadas: neste segundo caso, podia envolver contribuições em dinheiro e negociações com a vizinhança ou com alguma autoridade civil. Eram feitos por africanos, crioulos e até brancos, homens e mulheres livres, escravizados, libertos e fugitivos. Não é raro encontrar, nos jornais ou nos escritos de alguma autoridade, a exclamação indignada "até famílias", referindo-se aos seus frequentadores de batuques. Todavia, os batuques eram geralmente identificados com a população negra, seja por esta compor a maioria entre os participantes, seja pelos instrumentos musicais, "vozerias", palmas ou danças que compunham a cena. Alguns folcloristas, ao tentarem oferecer uma explicação para o termo "batuque", conceberam-no como uma denominação genérica para as danças negras no Brasil, possuindo variantes locais.[103]

[100] Id. 2 mar. 1904. p. 1.

[101] A denominação "Galinheiro" seria uma hipotética referência a africanos gruncis, também chamados de galinhas no Brasil.

[102] PARÉS, L. N. *A formação do candomblé*, 2006. p. 180.

[103] CARNEIRO, Edison. *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista, 1974. p. 35-56, ABREU, M. *O império do Divino*, 1999. p. 288.

Mary Karasch afirma que a palavra "batuque" é originária do termo *batuco*, uma dança de Angola. Segundo esta autora, a palavra batuque era o termo mais comum na designação de danças africanas no Rio de Janeiro antes de 1850. Ela sugere que o *batuco* dançado pelos povos de Ambriz, Congo, e também pelos de língua bunda em torno de Luanda, pode ter sido uma das danças que deu origem ao samba carioca. A autora nos oferece uma descrição do *batuco*, onde identifica os ingredientes clássicos do samba do Rio de Janeiro:

> [...] Forma-se um círculo dos dançarinos e espectadores; tangem-se marimbas e batem-se vigorosamente tambores, e todos reunidos batem palmas acompanhando a batida dos tambores, e gritam uma espécie de coro. Os dançarinos, tanto homens como mulheres, saltam com um grito dentro do círculo e começam a dançar. Isso consiste quase exclusivamente em balançar o corpo com um pequeno movimento dos pés, cabeça e braços, mas ao mesmo tempo os músculos dos ombros, costas e nádegas são violentamente contraídos e convulsionados.[104]

Por meio da correspondência policial, Karasch constatou que as danças africanas foram insistentemente perseguidas pela polícia carioca na primeira metade do século XIX. Nesses episódios, segundo a autora, ficava evidente a incapacidade do corpo policial em acabar com tais danças, muitas vezes defendidas violentamente pelos dançarinos que, para isso, não se furtavam a usar, literalmente, todas as armas de que dispusessem. No entanto, eram as manifestações noturnas, como as de caráter religioso, que mais preocupavam a polícia, principalmente se envolvessem grande número de escravos. Eram festas onde os negros dançavam sem parar durante toda a noite, geralmente aos sábados e em véspera dos dias santos.[105]

Pouco se sabe de fato sobre os múltiplos sentidos que os batuques assumiam para os negros. O próprio termo constitui uma expressão "guarda-chuva" que, tomada dos documentos, abriga significados diversos. Assim, começamos a explorar um pouco mais suas dimensões recreativas e litúrgicas, porquanto a religiosidade africana, abrigando práticas e valores de etnias diversas e utilizando cantos, danças e atabaques, também foi cha-

---

[104] KARASCH, M. C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, 2000. p. 330.

[105] Ibid., p. 328.

mada de batuque. O mesmo aconteceu com a palavra “samba” que, como sabemos hoje, abriga inúmeras variações regionais, numa diversidade de ritmos, cantos e danças. Contudo, pode-se afirmar que a celebração de valores ancestrais, a rebeldia e o lazer, faziam-se acompanhar de diferentes ritmos.[106]

Os termos “samba” e “batuque” apareciam nas folhas quase como sinônimos. Notam-se apenas sutis diferenças entre uma ou outra das acanhadas descrições locais. Por exemplo, o uso do pandeiro e das umbigadas no samba, enquanto nos batuques são frequentes as referências ao “tabaque” que predominava, tocado “valentemente”[107]. O termo “valente”, por sua vez, esteve por muito tempo associado às práticas culturais afro-brasileiras, notadamente, a capoeira. Muitos capoeiristas ostentavam a alcunha de “valentão”, símbolo de comportamento destemido e garantia de respeito no mundo das ruas[108].

Edson Carneiro registra um tipo de batuque que ultrapassava o sentido de puro divertimento e alcançava as esferas da luta corporal. Aliás, como na capoeira, seu jogo podia ser encarado tanto como uma brincadeira quanto como confronto. Assim, Edson Carneiro narra um batuque que, segundo afirmou, derivava de uma “luta africana”. Já na sua época, devido à “ação repressiva da polícia” em Salvador, esse divertimento existia “apenas no interior dos municípios de Cachoeira e de Santo Amaro, no Recôncavo do Estado, e um pouco também na Cidade da Bahia”. Os golpes descritos – “várias pernadas” e a “raspa” – e os instrumentos –, “pandeiro, ganzá e berimbau” – fizeram o autor concluir que esse batuque era “uma variação da capoeira”[109].

Em edição de 9 de maio de 1903, o jornal *A Ordem* noticiou a chegada de supostas denúncias à sua redação. Dessa vez, como em muitas outras, foram levadas por um vizinho descontente ou por um sujeito que não gostava de samba. As denúncias serviam para sustentar a campanha civilizatória proposta pelo referido periódico:

> Em nosso escritório de redação, vieram nos pedir para chamar a atenção da polícia sobre um *samba* que quase todas as

[106] Jocélio Teles dos Santos sugere que “o que separa o profano do sagrado lhes é bastante tênue, quando não contíguo”. (1997, p. 13).

[107] A ORDEM. 27 maio, 1914. p. 1. Ver nos anexos, fotografia desta notícia. A ORDEM. 30 maio 1914. p. 1.

[108] Sobre os capoeiras como valentões em Salvador, ver: Josivaldo Pires de Oliveira (2004).

[109] CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*: negros bantos. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 221-224.

> noites se faz à rua do Rosário desta cidade, com grande incômodo para os moradores da mesma rua e de suas adjacências. Além do vexame que tal divertimento produz à vizinhança, acresce que dela destaca-se grande vozeria e obscenidades, que muito ofende o decoro das senhoras honestas que ali residem. Atendendo a tão justo pedido, com o que deixamos escrito, esperamos que a polícia cumprirá com o seu dever.[110]

O samba era representado como um "grosseiro divertimento", ou melhor, um "ajuntamento que deprime os bons costumes, redundando em continuados atentados a moral". No jornal *A Ordem*, o samba figura como um "africanismo torpe" que apenas encontraria "prosélitos" nas "classes baixas". Apesar da retórica preconceituosa do jornalista, é possível entrever nas suas palavras um pouco do referido divertimento:

> [...] nas pocilgas e ambientes impuros se perpetram ao luxurioso cansaço dos bamboleios de corpos, excitados pelas goladas freqüentes da caninha, o termômetro dos espíritos fracos.
> [...] o organizam os trabalhadores do cais e pessoas outras, com mulheres do povo de ínfima espécie.
> Quem por ali passa, por certo, se há de revoltar contra a vozeria ensurdecedora dos pandeiros e palmeados, entremeadas de chulas apimentadas, quase sempre exprimindo sentimentos imorais e fins altamente prejudiciais a nossa condição de povo civilizado e amante do progresso. De vez em vez, entre as umbigadas, uma frase impudica fere os ares, provocando risos. [111]

Buscando que "fossem lançadas vistas policiais para esse samba"[112], o articulista nos oferece uma descrição aproximada da festa. Seus participantes e instrumentos, seus gestos e danças, suas pilhérias e gracejos. Os sambas e batuques denunciados nos jornais geralmente aconteciam perto

---

[110] A ORDEM. 9 maio 1903. p. 1. Ver nos anexos fotografia desta notícia.

[111] Id., 1 jan. 1918. p. 1.

[112] A ORDEM. 1 jan. 1918. p. 1. As relações entre os policiais e os batuques figuraram nas páginas do jornal O *Alabama* desde sua fundação, em 1863, na cidade do Salvador. A instituição que, aos olhos dos articulistas desse periódico, devia acabar com os candomblés, ao contrário, permitia bem nas suas "ventas" práticas consideradas "supersticiosas e ao mesmo tempo tenebrosas". A julgar pelas notícias desta folha, os jornalistas notaram uma proliferação dos candomblés, no centro urbano de Salvador, já nos primeiros anos da década de 1860. Tal multiplicação era percebida como um consentimento da polícia que permitia tais "reuniões", nas palavras do jornalista, "aqui dentro da cidade". Para uma análise da polícia no jornal O *Alabama*, ver: Luis Nicolau Parés (2006, p. 138-142).

do cais do porto ou das ruas periféricas, onde trabalhava ou residia a grande parcela da população pobre da cidade. A maioria dos moradores dessas localidades era negra. Os escritores dos textos da folha caracterizavam esses indivíduos como ociosos, bárbaros e possuidores de tendências criminosas.

Em 1915, portanto, 27 anos depois da promulgação da abolição, Mãe Paulina festejou em seu terreiro no Alto do Cucuí "a data da áurea lei que quebrou os grilhões do cativeiro" com um "imoralíssimo batuque". A festa varou a madrugada e irritou os setores articulados da redação do jornal *A Ordem*. Segundo eles, os "farristas do Alto do Cucuí" comemoravam numa "deslavada reincidência", num "antro lúgubre, cercado de cabeças de bode e outras risíveis bugigangas de torpes e nojentas feitiçarias", fazendo "pouco caso" da polícia. Aliás, nas palavras do articulista, os festejos no "pigy" de mãe Paulina naquele dia aconteceram com a "prévia licença" do delegado de polícia em exercício[113].

Na Cachoeira republicana, a campanha civilizatória que o jornal *A Ordem* empreendeu contra os batuques reivindicava como principal agente a força policial[114]. Com isso, transformava heranças africanas em caso de polícia. No entanto, antes dos anos que se seguiram a 1921, os soldados de polícia não pareciam se incomodar muito com as práticas culturais e religiosas de matriz africana. Aliás, alguns não resistiam e participavam das rodas, cantando, tocando, dançando e, no caso dos candomblés, com honrosas funções religiosas. O batuque era caracterizado pela imprensa local como "um divertimento detestável e incomodativo, importado da África". Nas raras e tímidas descrições, sobressai-se o "tabaque", vozerias e obscenidades que ofendiam os "indivíduos de bem", conferindo à cena representações de um "fato deponente" [115].

Através das notícias do jornal *A Ordem* foi possível notar que os sambas e batuques não tinham hora para acontecer. Depois do trabalho, ao anoitecer ou em noite já alta, os sambas e batuques, ao que parece, literalmente não pediam licença. Todos mereciam a reprovação dos articulistas da folha, mas aqueles que ocorriam nas altas horas da noite ocupavam mais a redação do periódico. Chamados de "impenitentes" na "solenidade simplíssima da mais barata democracia", os sambadores e

---

[113] A ORDEM. 15 maio 1915. p. 1.

[114] Também na cidade de Santo Amaro, o jornal *A Paz* não cansava de chamar a atenção da polícia para "o diabo de um samba roncador" que nas noites de sábado e domingo, "batem couro, pratos e cantarolas infernais a mais não poder." A PAZ. 30 maio 1925. p. 1, 27 jun 1925. p. 2, 12 nov. 1925. p. 1.

[115] A ORDEM. 12 fev. 1921. p. 1.

sambadoras, batuqueiros e batuqueiras, para os jornalistas, eram "perturbadores do silêncio publico"[116]. Eles questionavam porque aquelas "vozes dos altos árbitros da arte de sambar" não chamavam a atenção da polícia? [117]

A polícia, por sua vez, era tratada como uma "interessantíssima instituição". No mínimo controversa, ela aparecia em notícias diversas. Quase todas se diziam buscar o aumento do número de praças, o melhoramento da instituição e o ordenamento da vida na cidade, no entanto, os policiais se envolviam em situações que para a imprensa fugiam à observância das leis, desrespeitando os indivíduos e as famílias. Não era apenas por participar das "farras negras" que os policiais eram advertidos, mas, também, entre outros cometimentos, por dirigirem "pilhérias de requintado cinismo à senhoras respeitáveis".[118]

No mês de maio de 1914, no destacamento de polícia estacionado em Cachoeira, havia pelo menos ao que se sabe um Cabo que batucava. O anônimo policial se encontrava em trânsito para Salvador e aproveitou o domingo para ir num batuque no Alto da Capapina, sobre o túnel do ramal da estrada de ferro Central da Bahia. Segundo o jornalista, era ele quem "heroicamente" tocava o atabaque. O articulista não esqueceu de asseverar que o dito divertimento estava proibido na cidade. Ali mesmo, entre o morro da Capapina e o morro do *Bitedô*, a imprensa também denunciava com frequência os batuques de um candomblé "há tempos aí existente".[119]

Entre os anos de 1915 e 1920, houve tentativas esparsas de membros da polícia no sentido de interromper as festas e prender os indivíduos que delas participavam. Contudo, a essas tentativas o povo-de-santo respondeu que o candomblé "se fazia com a licença do major delegado"[120], obstando assim a ação da polícia. Quando alguns policiais, comandados por uma autoridade intransigente, acabaram uma festa levando presos alguns filhos e filhas-de-santo, o major-delegado mandou soltá-los "antes mesmo de transporem as grades da enxovia"[121]. É que nesses anos de administra-

[116] A ORDEM. 10 jun. 1926. p. 1.

[117] Id., 19 mar. 1930. p. 1.

[118] Id., 19 set. 1903. p. 2.

[119] Id., 27 maio 1914. p. 1, 30 maio 1914. p. 1, 9 ago. 1922. p. 1. No capítulo 4, analisamos uma batida policial neste candomblé.

[120] Id., 13 jan. 1915. p. 1.

[121] Id., 9 jan. 1918. p. 1.

ção mais tolerante com as celebrações negras, a "licença para se tocar candomblé" podia custar "10$, 15$ ou 20$ mil réis"[122].

No livro *Os africanos no Brasil*, Nina Rodrigues dedicou algumas páginas ao tema da perseguição da imprensa e da polícia aos cultos de matriz africana. Ele considerou que estes cultos em África se constituíam "verdadeira religião de Estado", sendo essas práticas e valores "garantidos pelos governos e pelos costumes". Na Bahia, segundo este autor, desde os tempos da escravidão "sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos". Consideradas "práticas de feitiçaria", com o fim da escravidão não conquistaram "proteção nas leis" e se viram "condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem"[123]. Nina Rodrigues viveu a Bahia na virada para o século XX. As palavras abaixo assumem um sentido documental:

> Hoje, cessada a escravidão, passaram elas [as práticas religiosas de matriz africana] à prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública que, pretendendo fazer de espírito forte e culto, revela a toda hora a mais supina ignorância do fenômeno sociológico. Não é menos para lamentar que a imprensa local revele, entre nós, a mesma desorientação no modo de tratar o assunto, pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes hão de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores.[124]

A imprensa aparece como uma espécie de ideóloga da repressão e a polícia, como braço armado do Estado, era convocada a exercer a violência "legítima" contra os candomblés. Verifica-se, mediante a análise dos textos jornalísticos da época, a existência de praças e mesmo autoridades policiais, de maior ou menor coturno, dispensando proteção aos terreiros. No entanto, isso não desqualificava a corporação como um importante agente da repressão. Afinal, quem agredia brutalmente, no corpo e nos

---

[122] A ORDEM. 9 ago. 1922. p. 1.

[123] RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1977. p. 238-239.

[124] Ibid., p. 239.

valores, líderes e adeptos dos candomblés? Quem saqueava e destruía os templos sagrados, ofendendo a auto-estima e a dignidade do povo-de-santo? Certamente a instituição policial não pode ser vista como parceira na organização e crescimento dos candomblés.

Júlio Braga observou que reações e atitudes mais favoráveis e simpáticas aos candomblés vinham, por vezes, de policiais que "deveriam ter compromissos mais formais e mais profundos" e, por isso, arriscavam alguma estratégia de proteção contra as investidas da própria polícia. Também estudando a perseguição aos candomblés de Salvador, Angela Luhning sugeriu que membros da polícia foram os mais fortes aliados do candomblé[125]. Assim, a autora afirmou a possibilidade de que alguns policiais teriam cargos de ogan ou mesmo de serem "feitos"[126], serem filhos ou irmãos, terem esposas ou outro tipo de relacionamento, sendo assim, parentes do povo-de-santo. Em Cachoeira, como será visto adiante, adeptos do candomblé e um major-delegado foram protagonistas de interessantes histórias na luta do povo-de-santo pela liberdade religiosa[127].

---

[125] LUHNING, Ângela. Acabe com este Santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revistausp*, São Paulo, n. 28, p. 195-220, dez./jan./fev., 1995/1996. Trimestral. Dossiê povo negro: 300 anos.

[126] Nos terreiros de candomblé, esta é uma denominação usual para os adeptos que passaram por ritos iniciáticos.

[127] No capítulo 3, analisamos as relações entre autoridades públicas, ogans, mães e pais-de-santo em Cachoeira.

CAPÍTULO II

A MARCHA DOS CANDOMBLÉS: A DOR E A DÁDIVA DA CURA NO INTERIOR DA BAHIA

Com o fim do sistema escravocrata e a proclamação do regime republicano houve um significativo crescimento no número de candomblés que conseguiram se organizar de maneira mais aberta, uns mais rápido que outros[128]. Encontramos a palavra "candomblé" na imprensa da cidade de Cachoeira pela primeira vez no dia 3 de setembro de 1904[129], através de uma reportagem transcrita do jornal *O Progresso*[130], sob o título *As vítimas do fetichismo*. Consequentemente, esta foi a primeira vez que a associação entre fetiche e candomblé apareceu nas páginas locais. Todavia, essa relação não era nova no olhar de grupos letrados sobre as práticas culturais e religiosas de matriz africana.

A noção de *fetichismo*, o termo *feitiço* e seus derivados, são de suma importância para a compreensão da ideologia civilizatória que, notadamente a partir da segunda metade do século XIX, ajudou a justificar a perseguição às práticas culturais e religiosas afro-baianas. Soma-se a isso a longa história de *demonização de práticas religiosas não-cristãs*, que nos remete aos primórdios da colonização e procedem de uma tradição medieval judaico-cristã de repressão à idolatria, à superstição e à bruxaria[131]. Deste modo, as palavras feitiço e feitiçaria, bruxaria, fetiche e fetichismo foram largamente utilizadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo paulatinamente, através de uma *retórica do fetiche*, para a construção singular de um *estereótipo da feitiçaria* vinculado aos candomblés.

---

[128] Para a gradual organização dos candomblés de Salvador nesse período, ver Renato Silveira (1988, p. 180-186). A progressiva organização dos candomblés em Cachoeira no início do século XX foi examinada no capítulo 3.

[129] AS VÍTIMAS do fetichismo. *A ordem*. 3 set. 1904. p. 2. No período estudado, essa é a primeira notícia publicada no jornal *A Ordem* sobre os candomblés.

[130] O jornal *O Progresso* era editado na cidade de Feira de Santana.

[131] SOUZA, L. M. e. O *diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986.

Desde seu nascimento, o termo fetiche representou uma nítida visão hierárquica da cultura, relacionada a formas de dominação colonial nas quais atuaram paradigmas europeus católicos e protestantes. As práticas rotuladas de fetichistas eram consideradas irracionais, inferiores e, para os colonizadores de uma maneira geral, representavam o atraso espiritual e material das sociedades da costa africana, pois seus adeptos adoravam pedras, rios, fontes, árvores, animais ou objetos fabricados de fragmentos de madeira e conchas. Dessa maneira, os europeus consideravam que aquelas sociedades desconheciam o valor real dos objetos materiais. Para os comerciantes europeus, esse valor estava vinculado, evidentemente, ao capitalismo mercantil.

A FEITIÇARIA E O FETICHISMO: A CONVERGÊNCIA DOS DISCURSOS CATÓLICOS E PROTESTANTES

A palavra portuguesa feitiço deriva do adjetivo latino *facticius*[132], que significaria originalmente algo "manufaturado". Willian Pietz examina a aplicação inicial da palavra na costa da África, seu desenvolvimento até o termo "fetisso" e, por fim, a disseminação textual da palavra até a linguagem do norte da Europa, onde versões se desenvolveram durante o século XVII. Este autor apresenta o livro do mercador alemão Willem Bosman, *A new accurate account of the coast of Guinea*, de 1702, como o texto onde aparecem todas as faces da complexa "retórica do fetiche", argumentando que a Guiné conhecida pelo Iluminismo foi a "Guiné de Bosman". A África descrita por Willem Bosman era o mundo da corrupção pública e da ilusão popular, ambos criados pela libertina religião do fetiche, exemplo de uma sociedade imoral, de um governo injusto e um povo mantido em estado de irracionalidade pela economia da ilusão religiosa.[133]

O argumento central de Willian Pietz sobre a noção de *fetiche* tenta mostrar que esta concepção não seria prioridade de qualquer sociedade isolada. Para o autor, essa noção é resultado de um cruzamento cultural no

[132] Artur Ramos, a partir da leitura de De Brosses, sugere também a possibilidade do termo "fetiche" derivar da raiz latina fatum, fanum, fari, com o sentido de "coisa feita". A despeito das diferentes raízes, o sentido permanece praticamente o mesmo.Ver: Ramos (2001, p. 36).

[133] PIETZ, Willian. The problem of the fetish I. *Rev. Anthropology and Aesthetics*, Havard, n. 9, p. 5-17, spring, 1985, PIETZ, Willian. The problem of the fetish II: the origin of the fetish. *Rev. Anthropology and Aesthetics*, Havard, n. 13, p. 23-45, spring, 1987, PIETZ, Willian. The problem of the fetish IIIa: Bosman's Guinea and the enlightenment theory of fetichism. *Rev. Anthropology and Aesthetics*, Havard, n. 16, p. 106-123, fall, 1988.

espaço da costa ocidental africana durante os séculos XVI e XVII, e deriva da atuação de forças sociais diversas em condições históricas específicas. Ou seja, a noção de *fetiche* começaria a se estabelecer com a formação de um espaço intercultural ao longo da costa ocidental africana, onde a tradução de objetos de sistemas sociais diferentes foi acontecendo na esteira de práticas e valores do cristianismo, de linhagens africanas e do capitalismo mercantil. Nesse espaço, onde sentidos e significados distintos se encontraram, emergiu o "fetiche" como objeto material capaz de *incorporar* simultaneamente valores religiosos, comerciais, estéticos e sexuais. Assim, o fetiche seria um objeto social formado durante esse período através do desenvolvimento da palavra pidgin *fetisso*, derivada da palavra portuguesa feitiço, que no fim da Idade Média significava "práticas mágicas" ou "bruxaria" das pessoas simples e ignorantes[134].

Entretanto, como bem observa Roger Sansi, o que Pietz não menciona é como a palavra portuguesa "feitiço" se transformou no "fetiche" africano que, por sua vez, parece ter esquecido suas origens. Sansi considera que as tramas que envolvem a palavra "fetiche" são mais longas e complexas. No século XVI, os portugueses viviam em uma sociedade com larga presença do encantamento mágico e da feitiçaria. Em contato com rituais e objetos que encontraram na África, eles traduziram essas práticas como formas de feitiçaria. Com base nos relatos de comerciantes portugueses na África ocidental, Sansi constatou que, embora não se tenham alongado em descrever o cotidiano dos africanos, mencionaram os conquistadores sugerindo aos reis nativos que deixassem suas idolatrias e feitiçarias para se converterem ao cristianismo[135].

Todavia, mais importante do que a origem do termo "fetiche" é saber quais enredos fazem-no se identificar no Brasil, especificamente, e quase que unicamente, com as práticas religiosas de matriz africana. Nos próximos parágrafos, com amparo nos estudos de Willian Pietz e Roger Sansi, serão esboçados em linhas gerais os vestígios mais visíveis dessa trajetória.

A perseguição das práticas de feitiçaria pela Inquisição na península ibérica moderna aconteceu muito tarde. Perseguir a feitiçaria era secundário frente aos principais objetivos da Inquisição: a perseguição a outras religiões, ou seja, à heresia. Feitiçaria não era considerada heresia, isto é, a

---

[134] PIETZ, W. *The problem of the fetish I*, 1985. p. 5.

[135] SANSI, Roger. The fetish in the lusophone atlantic. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL A FEITIÇARIA NO ATLÂNTICO NEGRO. 2006, Salvador. *Anais*... Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais. 2006. p. 4-5. No prelo. Ver também: Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza (1998, p. 95-118), Alberto da Costa e Silva (2002). Especialmente o capítulo 10, *No reino do Congo*, p. 359-405.

prática de outro credo. A feitiçaria era vista como um singular pacto com o Diabo. Na maioria dos casos, o pacto poderia não ser provado e o preso podia ser declarado inocente, algumas vezes, depois de anos de aprisionamento e tortura. A repressão a feitiçaria, então, não era uma perseguição de outra religião, mas de pessoas singulares que pactuavam com o demônio. Assim, a feitiçaria era um fenômeno universal, não vinculada a uma cultura específica, e era também um crime pessoal – cometido por indivíduos singulares.[136]

O que é socialmente descrito como feitiçaria, argumenta Roger Sansi, não seria mais que um corpo de crenças e práticas relacionadas com o medo e o desejo, o inesperado, o maravilhoso, o destino, do que um positivo e sistematizado corpo de conhecimentos. Para o autor, a complexidade tênue da feitiçaria parece ser inevitavelmente relevante para o navegador que cruza os oceanos, afinal, quem gostaria de ter pela frente eventos e aventuras tão aleatoriamente perigosas? Aqueles navegadores usavam amuletos e reconheciam feitiços nas coisas e pessoas extraordinárias que eles encontravam no caminho, por exemplo, na África.[137]

Nos relatos de viajantes protestantes em África, os portugueses desapareceram muito cedo, apresentados exclusivamente como um povo pitoresco do sul da Europa, do qual a palavra "fetiche" foi tomada de empréstimo. Os viajantes europeus não estiveram em contato apenas com sociedades africanas, mas "sociedades atlânticas" que, em muitos sentidos, eram africanas e européias. Portugueses e outros europeus tinham sido comerciantes por cerca de dois séculos na região e negociaram com os africanos antes dos viajantes protestantes começarem a falar sobre "africanos" e o "fetiche". O silêncio dos viajantes protestantes sobre os portugueses parece ser claramente um mal-entendido intencional, resultante de uma longa guerra onde os germânicos, os ingleses e os dinamarqueses foram substituindo a predominância portuguesa na costa ocidental africana[138].

Esse encontro de indivíduos provenientes de formações socioculturais bastante diferentes coloca-nos diante do problema do valor social dos objetos materiais. O que os europeus encontraram na África e chamaram de "fetiche" elenca quatro temas: (1) a materialidade, ou seja, o fetiche é um objeto material visto como o *locus* da atividade religiosa ou do investimento psíquico; (2) a historicidade radical, isto é, ele surge num evento singular fixando estruturas narrativas e heterogêneos elementos; (3) a depen-

---

[136] SANSI, R. *The fetish in the lusophone Atlantic*, 2006. p. 5.

[137] Ibid., p. 7.

[138] Ibid., p. 2.

dência de uma ordem particular de relações sociais para sua significação; (4) a ativa relação do fetiche com o corpo individual, ou seja, um tipo de controle orgânico dirigido por poderes externos que afetam a personalidade, representando dessa maneira uma subversão do ideal de autonomia e autodeterminação pessoal[139].

O valor dessa complexa materialidade escapava ao reconhecimento europeu. Afinal, o fetiche não era um ídolo, pois o ídolo guarda alguma lembrança da entidade ou do modelo material. Aliás, essa distinção também aparece entre o "feitiço" e o "ídolo" no português medieval. Não sendo um ídolo, os "adoradores" do fetiche não poderiam ser acusados de idolatria. Se por um lado, isso parece bom, por outro, situava o fetiche numa posição desconfortável em relação às idéias cristãs, uma vez que expressava para os viajantes a percepção de uma ordem social gerada, paradoxalmente, por um processo puramente natural e fora da lei[140].

Roger Sansi considera melhor que essa história seja dividida em no mínimo três partes: africanos; portugueses e outros católicos europeus; e protestantes europeus. Essa divisão seria central para entender como o discurso protestante sobre o fetiche na África foi, em muitos sentidos, uma transposição da rejeição ao catolicismo na Europa. As acusações endereçadas aos fetichistas africanos são frequentemente as mesmas endereçadas aos católicos europeus[141]. Na visão dos protestantes, a igreja católica também enganava o povo, participava de governos injustos e mantinha o povo irracionalmente atrelado à ilusão religiosa, obtendo com isso favores, propriedades e lucro.

Por outro lado, o que parece o distúrbio mais profundo para os viajantes protestantes na costa africana era a crioulização daquelas sociedades. Sansi argumenta que essa crioulização envolveu indivíduos europeus de todas as nações e crenças, contudo, desde o primeiro contato com a África, isso foi especificamente identificado com os portugueses. Os inimigos dos portugueses notaram a crioulização das sociedades atlânticas da costa africana como o arquétipo de um modo de colonialismo muito improvisado e precário, por isso deveria ser destruído e substituído por uma estratégia mais efetiva de comércio, negociação e apropriação[142].

[139] Assim, o fetiche seria uma composição fabricada, mas não somente os elementos materiais e sim desejo, crença, estruturas narrativas, praticas fixadas, cujo poder consiste em repetir um ato original que tenham uma identidade de relações articuladas entre essas coisas heterogêneas. Willian Pietz (1985, p. 6-10).

[140] PIETZ, W. *The problem of the fetish I*, 1985. p. 7-8.

[141] SANSI, R. *The fetish in the lusophone Atlantic*, 2006. p. 2.

[142] Ibid.

A crítica do fetichismo elaborada por viajantes protestantes europeus não foi endereçada a África em si mesma, mas, de maneira mais ampla, às sociedades atlânticas da costa africana. Elas representavam um perigo mais definitivo para os viajantes europeus, precisamente por que eram muito próximas desses viajantes. Isso serviu de duas maneiras aos protestantes europeus: primeiro, construiu o discurso sobre uma absoluta diferença entre a África e a Europa; e segundo, negou a possibilidade de qualquer espaço intermediário, um espaço que poderia ser europeu e africano ao mesmo tempo[143].

O estudo da noção de fetiche revela que, a partir dos textos de viajantes protestantes, emergiu uma representação, na qual intelectuais do Iluminismo forjaram suas elaborações até uma teoria geral da religião primitiva. O texto de Bosman, por exemplo, dentre outros que o tomam como base, foram lidos e apropriados por intelectuais de uma categoria bastante larga, que inclui autores com posicionamentos teóricos diferentes como Hume, Voltaire, De Brosses[144] e Kant. Para Kant, por exemplo, "atribuir valor a objetos bobos, a besteiras, era uma degeneração do princípio da beleza por que carecia de todo senso do sublime"[145]. A noção de fetiche conheceu ainda outro desenvolvimento, correspondente à sua disseminação como um discurso popular e científico social no século XIX. Essa disseminação resultou na utilização do termo por Nina Rodrigues, no final do século XIX, estudando os negros baianos.

Forjada uma idéia geral de que as sociedades africanas eram ordenadas por contingências mais do que por princípios morais, o "século das luzes" deu um primeiro acabamento à obra, contrastando uma suposta mentalidade supersticiosa africana com a visão científico-racional de causalidade no mundo natural. Essa interpretação recebeu uma expressão teórica definitiva na obra *The natural history of religion*, de Hume. Pietz argumenta que essa retórica, no cerne da idéia de fetichismo, fornece a chave para demonstrar o terreno conceitual comum entre teorias diversas como as de Kant e Taylor. Assim, essa seria uma concepção essencial para as ciências sociais e também para a ideologia colonial nos tempos que se seguiram.

Ao contrário do que pode parecer, a intenção aqui não é estabelecer uma linha contínua entre "o fetiche" descrito pelos viajantes protestantes

---

[143] Ibid., p. 3.

[144] Entre 1750 e 1760, o filósofo Charles de Brosses propôs uma teoria geral do fetichismo e cunhou o termo fetichisme. Willian Pietz (1988, p. 107).

[145] PIETZ, W. *The problem of the fetish I*, 1985. p. 9.

e a emergência do conceito de "fetichismo" na Bahia do final do século XIX como forma de interpretação das religiões de matriz africana[146]. A despeito da retórica do fetiche oferecer um instrumento ideológico de controle de tais práticas religiosas, mais interessante do que estabelecer linhas aplanadoras do processo histórico é discutir os motivos que fizeram emergir as formas de religiosidade afro-brasileiras como "problema" para a sociedade baiana, tornando-se mesmo tema de investigação científica. O propósito, então, é situar a religiosidade de matriz africana na configuração do campo de relações de forças dessa sociedade, buscando perceber como foram constituídas estratégias de exclusão e experiências de luta declarada ou subreptícia contra seu aniquilamento.

O DISCURSO MÉDICO-HIGIENISTA E A IMPRENSA

Ainda no período escravocrata, o discurso científico do século XIX validou a dominação racial ao afirmar que caucasóides eram superiores às pessoas não-brancas, especialmente aos africanos. Até então a hierarquia das raças no Brasil era justificada por princípios religiosos e morais, não por argumentos científicos. Em fins do século XIX, com a iminência da abolição dos escravos, uma preocupação crescente com os rumos da raça no desenvolvimento da nação ocupou a intelectualidade brasileira. Partindo das ciências biológica e criminal, eugenistas viam a população brasileira como exemplo de degeneração, pois era formada em sua maioria por negros "inferiores" e mulatos "corrompidos" biologicamente. Além disso, para completar o quadro de degeneração da raça, essa população estava imersa em costumes vistos como nefastos e sujeita ao triste clima dos trópicos.[147]

Raimundo Nina Rodrigues foi o primeiro a publicar uma obra sobre a religiosidade africana e de seus descendentes na Bahia[148]. Médico, doutorou-se na Faculdade de Medicina da Bahia em 1888, onde passou a lecionar no mesmo ano. A partir de 1891 assumiu a cadeira de *Higiene e Medicina Legal* e se tornou um renomado profissional nessa área. Publicou vários estudos onde não via com bons olhos a miscigenação. Seguidor do

---

[146] A intenção é perseguir algumas trilhas da complexa trajetória da noção de fetichismo.

[147] Sobre o papel da raça no discurso científico do século XIX, ver: Edward Eric Telles (2003, p. 43); Renato Ortiz (1985) e Lilia Moritz Schwarcz (1993).

[148] Nesta obra, o autor cita Bosman, De Brosses, Darwin, Lubbock, Taylor, Denham, Waitz e Girard de Rialle, entre outros, informando suas reflexões. Nina Rodrigues (2005).

criminologista italiano Lombroso, ele mensurou cérebros na Bahia com o objetivo de determinar a inteligência e a tendência à criminalidade a partir das medidas do crânio de diferentes tipos raciais. O médico Nina Rodrigues fez estudos etnográficos com a população afro-baiana, onde afirmou que seus pesquisados eram um fator inequívoco da inferioridade brasileira como povo.[149]

Em 1896, Nina Rodrigues publicou o livro O *animismo fetichista dos negros baianos*. Nesta obra, refere-se ao sentimento religioso dos "negros baianos e seus mestiços" como expressão da "persistência do fetichismo". Um cientificismo positivista, característico do século XIX, marca a tessitura do texto. Rodrigues se diz empenhado "em bem precisar a natureza e a forma do sentimento religioso dos negros baianos", procurando "estudar os fatos com a máxima isenção e imparcialidade".[150] A observação que se pretende "estritamente cientifica" revela o médico como um homem de ciência do seu tempo[151]. A racionalidade que ele evoca em seu trabalho é considerada radicalmente oposta ao sistema de pensamento das pessoas que ele estuda. Tal sistema para Rodrigues, certamente, é um fenômeno sociológico, todavia, configura-se uma anormalidade moral e o espelho da degeneração social e racial, uma vez que desses costumes, vistos como atrasados, tomam parte as "classes civilizadas", por fé ou por medo do fetiche[152].

Antes de sua morte, Nina Rodrigues trabalhava em idéias que tentavam forjar um código penal diferenciado para os negros, tendo em vista a suposta capacidade reduzida de sua raça. Certos fenômenos sociais, como a ociosidade, o alcoolismo ou a criminalidade foram considerados "tendências psíquicas" de indivíduos degenerados, geralmente negros ou "seus mestiços", como dizia o próprio Nina Rodrigues. Por isso, no caso desses "organismos degenerados", Nina Rodrigues acreditava não fazer sentido o princípio do livre arbítrio contido no Código Penal Imperial, afinal, esses indivíduos não eram livres para escolher o crime, pois a sua tendência à criminalidade era orgânica[153]. Nesse sentido, era necessário "amputar a parte gangrenada do país" para que a população alcançasse níveis mais altos de

---

[149] TELLES, Edward Eric. *Racismo a brasileira*: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 44. Ver também: Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 198-215) e Nina Rodrigues (1977, p. 7).

[150] RODRIGUES, Nina. O *animismo fetichista dos negros baianos (1896)*. Salvador: P555, 2005. p. 7-8.

[151] Como afirma Lília Schwarcz (1993. p. 208), a essa época, na Faculdade de Medicina da Bahia, a inferioridade biológica e cultural dos negros não estava em discussão: "Ninguém, nesse local, se lembrou ainda de contestá-la. Divergem, porém, os que a reputam inerente à constituição orgânica da raça – e, por isso, definitivamente irreparável – e aqueles que a consideram transitória e remediável".

[152] RODRIGUES, op. cit., p. 8-11.

[153] TELLES, E. E. *Racismo à brasileira*, 2003. p. 44.

civilização. Assim, os advogados deveriam colocar sob a pena da lei "o que o perito médico já diagnosticara e com o tempo trataria de sanar".[154]

No Rio de Janeiro, entre os anos de 1889 e 1940, especialmente os seguidores da religiosidade afro-brasileira sofreram acusações que pendiam para o lado da anomia, da poluição, da sujeira, do vício e das relações eróticas. No campo do Direito positivo, que encontra em Nina Rodrigues um mestre, a crença mágica é apontada como um perigo social, pois, ela produz e é produto da anomia, da degeneração social e, por isso, da loucura.[155] Analisando comparativamente a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e a Faculdade de Medicina da Bahia, no momento em que a Medicina ainda era entendida como "uma prática profissional em processo de construção", percebe-se que os médicos cariocas buscavam a legitimidade e originalidade profissional por meio da descoberta de doenças tropicais como a febre amarela. Já os médicos baianos "farão o mesmo ao entender o cruzamento racial como o nosso grande mal". Em outras palavras, enquanto a doença era o problema a ser combatido para os médicos cariocas, na Bahia o problema era o doente – degenerado, louco e criminoso.[156]

O ano de fundação do jornal *A Ordem* na cidade de Cachoeira é 1870. Este mesmo ano é considerado um marco no crescimento da produção científica nacional das escolas de Medicina, incluindo, entre outras novidades, as publicações. A *Gazeta Médica da Bahia*, criada um pouco antes, em 1866, configurou-se como um importante difusor da "missão higienista" dos médicos. A figura do médico era representada em seu desejo de "cura e intervenção", num momento em que as recentes epidemias de cólera e as frequentes aparições da febre amarela e da varíola criavam um clima de temor na população. Soma-se a esse contexto o crescimento das cidades brasileiras, aumentando a criminalidade, o alcoolismo e os casos de loucura.[157]

José Ramiro das Chagas e Durval Chagas[158], respectivamente, proprietário-fundador e diretor do jornal *A Ordem*, não passaram incólumes às idéias difundidas na *Gazeta Médica* ou nas obras do "prestigioso cientista" Nina Rodrigues. Ao contrário, apropriaram-se delas ao seu modo e fizeram de sua folha o porta-voz do projeto higienista da Faculdade de Medicina da

[154] SCHWARCZ, L. M. O *espetáculo das raças*, 1993. p. 190.

[155] A partir de processos criminais do Rio de Janeiro, a antropóloga Yvonne Maggie investigou visões diversas acerca da feitiçaria no Brasil republicano. A pesquisadora analisou olhares de juízes, promotores, advogados, médicos, acusadores, acusados e testemunhas. Ver: Yvonne Maggie (1992, p. 171-178).

[156] Lília Schwarcz (1993, p. 190), refere-se às décadas finais do século XIX.

[157] SCHWARCZ, L. M., op. cit. p. 198. Ver também: Sidney Chalhoub (1996).

[158] Ver nos anexos fotografia de Durval Chagas.

Bahia. Não podemos afirmar que o periódico da cidade de Cachoeira tenha, desde sua fundação, assumido tal empresa. Todavia, durante o período estudado, é comum encontrar nas páginas do citado jornal textos de lentes da Faculdade, como o professor e, por muitos anos diretor, Clementino Fraga, bem como é digno de nota o interesse do periódico pela vida do médico Nina Rodrigues, noticiando com frequência suas viagens pelo Brasil (inclusive à cidade de Cachoeira e imediações) e ao exterior, acompanhando, quase passo a passo, o epílogo do referido médico no início do século XX.

Nina Rodrigues, por seu turno, não estava alheio à cidade natal do jornal *A Ordem*. Pelo menos em dois dos seus livros, ele apresenta suas notas sobre a cidade de Cachoeira e outras do Recôncavo baiano e do sertão: é assim em *O animismo fetichista dos negros baianos*, quando diz que as cidades de Cachoeira e Santo Amaro são dignas de nota "pelo número e pela importância dos candomblés", bem como em *Os africanos no Brasil*, quando se refere aos últimos africanos, assinalando que, após a abolição, eles se concentraram na cidade do Salvador, sendo que poucos foram viver em cidades próximas como Cachoeira, Santo Amaro e Feira de Santana.[159]

Gabriela dos Reis Sampaio nos chama a atenção para o fato de no Rio de Janeiro a mesma imprensa, que muitas vezes parecia apoiar a jornada civilizatória empreendida por médicos, literatos, bacharéis em direito e outros intelectuais, publicava textos que ironizavam as práticas médicas[160]. Por seu turno, o jornal *A Ordem*, desde o início do século XX, contava com um expressivo número de anunciantes oriundos das ciências da saúde, como médicos e farmacêuticos com seus remédios. Também era comum nas páginas do periódico a publicação das listas dos alunos formados nos referidos cursos da Faculdade de Medicina da Bahia. Quando algum dos formandos era da cidade de Cachoeira ou imediações, recebia felicitações especiais, assim como sua família, seguidas de palavras de incentivo para enfrentar a árdua tarefa de curar. No entanto, nenhum texto que criticasse ou ironizasse as práticas médicas foi encontrado naquele jornal. Por outro lado, um sem número de cartas de pacientes curados e pequenos textos de médicos relatando suas curas foram encontrados no referido periódico.

---

[159] RODRIGUES, N. O *animismo fetichista dos negros baianos (1896)*, 2005. p. 43-44, RODRIGUES, N. Os africanos no Brasil, 1977. p. 98-120.

[160] SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: UNICAMP, 2001. p. 73.

FEITIÇARIA E CURANDEIRISMO NA IMPRENSA LOCAL

Em edição do dia 14 de agosto de 1904, o jornal *A Ordem* publicou a notícia *As vítimas do fetichismo*. O episódio teve lugar no distrito de Almas, pertencente à cidade de Feira de Santana. A cena descrita como "funesta" encarna os termos do que aqui chamamos de *retórica do fetiche,* ou seja, uma interpretação da experiência dos populares que mistura ingredientes de perversidade, licenciosidade e abuso criminoso da credulidade de indivíduos ignorantes, intensificando e ajudando a cristalizar um *estereótipo da feitiçaria*[161], vinculado às práticas religiosas de matriz africana.

A matéria busca escandalizar os leitores. O articulista inicialmente diz não saber a que atribuir tal cometimento. Para ele, apenas "corações perversos e afeitos ao crime, ou a ignorância crassa aliada a crendices" poderia explicar tais episódios, que "infelizmente ainda encontram guarida num meio civilizado". O jornalista afirma "não ser pequeno o número dos imbecis" que procuravam "se consultar com bruxas e feiticeiras". Ele constatava que essas mulheres viviam "impunemente por toda a parte, causando a desgraça e a morte" daqueles que as procuravam. O olhar hierárquico do jornalista presume a sua superioridade e daqueles que o lêem, em contraste com as práticas de bruxaria e feitiçaria consideradas deploráveis.

No texto, o jornalista usa indistintamente os nomes "bruxas" e "feiticeiras". Isso foi uma constante em diversas notícias e demonstra que, para os articulistas, não havia diferença entre as duas práticas. Essa visão é tributária de uma tradição européia em relação à feitiçaria. Essa tradição, por vezes, representa a bruxa como uma mulher feia, asquerosa, na frente de um caldeirão a fazer encantamentos mágicos (feitiços). A literatura ibérica moderna dá muitos exemplos de velhas alcoviteiras, solteironas e amargas, manuseando feitiços e invocando o demônio. Contudo, essa visão não é uniforme[162].

---

[161] Segundo Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2001, p. 20): "O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e auto-suficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo".

[162] Num estudo feito por Francisco Manuel Alves sobre a crença popular na feitiçaria em Bragança, ele constatou que a feiticeira se distinguia da bruxa por ser representada jovem e com aspecto mais agradável, por outro lado, os poderes maléficos da bruxa seriam maiores e poderiam vencer os poderes das feiticeiras. Assim, podemos notar que o universo da feitiçaria européia comportava os apelos e encantos eróticos das bruxas e feiticeiras. Francisco Bethencourt (2004, p. 31-54). Viajantes protestantes na África também caracterizaram rituais que presenciaram de libertina religião do fetiche, ofendendo os olhos puritanos do norte europeu. Willian Pietz (1985).

Evans-Pritchard, no seu texto clássico sobre a bruxaria entre os azande, estabeleceu a diferença entre bruxaria e feitiçaria para alguns povos da África. Para os azande, a bruxaria (*witchcraft*) é um "fenômeno orgânico" diferente da feitiçaria (*sorcery*). A feitiçaria recorreria a "ritos mágicos" e "drogas maléficas"; a bruxaria residiria no corpo do bruxo. Assim, uma ação de bruxaria seria "um ato psíquico". Diversos povos da África Central e Ocidental compartilhariam essa compreensão da bruxaria. Entre os azande, Evans-Pritchard pôde observar a crença em um "órgão da bruxaria". Pelas descrições, ele suspeitou tratar-se do intestino delgado em certas fases digestivas. Externamente, haveria poucos indícios que denunciaria a condição de bruxo, entre eles os "olhos vermelhos". Sendo corpórea, a bruxaria também seria hereditária, "transmitida por descendência unilinear", porém, apenas os parentes mais próximos são considerados herdeiros da bruxaria.[163]

Em Cachoeira, a documentação não permitiu estabelecer qualquer diferenciação entre bruxaria e feitiçaria. Os textos encontrados utilizam esses termos dentro de um mesmo diapasão. Laura de Mello e Souza sugere que no Brasil colonial talvez fosse possível diferenciar curandeiros que curavam doenças, curandeiros que curavam feitiços e promotores de feitiços (feiticeiros propriamente ditos). Todavia, esclarece que foram raras as vezes no Brasil em que houve uma divisão funcional entre bruxas e feiticeiras como existiu na Galícia do século XVI, ou seja, "as bruxas enviavam o mal, as feiticeiras sanavam-no". A autora nos deixa a hipótese bastante plausível de que, desde os tempos colonias, os aparelhos repressivos encetaram um processo de homogeneização dessas diferentes atividades.[164]

Os termos utilizados pela imprensa servem à construção de uma morfologia do olhar de setores letrados sobre os líderes e seguidores de práticas mágico-terapêuticas. Para eles, tais práticas "bárbaras" atentavam contra a civilização da qual faziam parte. Assim, indivíduos simples em sua maioria eram representados como imbecis, ignorantes, perversos e criminosos em conluio com mulheres não menos ignorantes e criminosas, qualificadas como bruxas e feiticeiras. Essas mulheres perigosas se mantinham por uma *economia da ilusão religiosa*, através da qual exploravam a "boa fé e a honra dos incautos". Tanto na Europa quanto no Brasil, desde os tem-

---

[163] EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria , oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p. 33-35.

[164] SOUZA, L. de M. e. O *diabo na Terra de Santa Cruz, 1986*. p. 168. Ver também Francisco Bethencourt (2004).

pos coloniais, a prática de estigmatizar principalmente mulheres foi um caminho para a construção coletiva do *estereótipo da feitiçaria*.[165]

O caso acontecido no arraial de Almas, e transcrito nas colunas do jornal *A Ordem*, entrelaça exorcismo e assassinato de várias pessoas durante uma cerimônia de candomblé. O jornalista ouviu falar de tais ocorrências e com o propósito de contribuir para aniquilar tais práticas para o bem da civilização, atribuiu-lhes *status* de verdade imediatamente. A descrição corrobora nosso argumento, mostrando tratar-se de uma interpretação dentre outras que, feita de cima para baixo, ajudou a cristalizar o que lentamente vinculou o *estereótipo da feitiçaria* aos candomblés. Esse estereótipo unia mulheres e homens considerados perigosos, que exploravam a credulidade pública por um lado e, por outro, indivíduos ignorantes com tendências criminosas. Tudo isso conferia à cena e a seus protagonistas a representação daquilo que o articulista classificou de "drama selvagem".

As principais protagonistas do referido drama são duas mulheres, Arlinda e Maria Romana. Arlinda morava há pouco tempo no arraial de Almas. Maria Romana, por sua vez, residia "no lugar denominado Cavaleiro". Segundo a matéria, Maria Romana havia sido convidada por Arlinda para "organizar um candomblé" na casa do seu irmão João Evangelista, o qual estaria com "o bicho no corpo". O candomblé começou às oito horas da noite e estavam presentes além dos três já mencionados, Maria Senhorinha (mulher de João Evangelista), Thomázia de Tal, Manuel Cândido Pires, Manuel e José, demais "parentes e pessoas convidadas". De acordo com o jornalista, tudo começou quando Manuel Cândido, Manuel e José, seguindo as "prescrições da feiticeira" Arlinda, beberam de uma poção que lhes foi oferecida por Maria Romana. Não demorou e "os três medicados sentiam-se completamente exaltados". Vejamos:

> Como verdadeiros doidos arremessaram-se contra João Evangelista e sua mulher, que tudo sofriam resignados, pois era para 'curá-los', segundo dizia Maria Romana.
> Ora usando de um cacete, ora de tições, os três endemoniados deixaram prostrados no chão a João Evangelista e sua mulher Maria Senhorinha, que faleceram no meio dos mais horrorosos tormentos.
> Continuando a dança, Manuel Cândido, Manuel e José aplicam a mesma "medicina" a infeliz rapariga, Maria de S.

[165] SOUZA, L. de M. e. O *diabo na Terra de Santa Cruz,* 1986. p. 158-193.

> Pedro, que, momentos depois, torna-se cadáver junto com os desgraçados esposos.[166]

Nas colunas da imprensa local fica clara a intenção dos jornalistas de desacreditar processos terapêuticos alternativos praticados por mulheres e homens que, aos olhos de alguns setores letrados, eram desqualificados. No estágio de civilização em que presumiam estar, a única Medicina admitida era a dos doutores. Esta era apoiada pela lei e por setores da imprensa que a julgavam científica e tentavam estabelecê-la como a única possível[167]. A dança continua após a morte de três pessoas a pancadas, informa a matéria. A primeira parte da notícia termina com a chegada da polícia e prisão de Manuel Candido Pires, Maria Romana, Thomázia de Tal, Manuel e José. O articulista se refere a este final como "desgraçado epílogo do fetichismo".

Na mesma notícia, ora Arlinda é chamada de feiticeira ora de curandeira. O jornalista trata indistintamente as duas práticas. No início da matéria, o articulista constata o avultado número de pessoas que recorriam aos serviços de Arlinda. A profissão de curandeira e a eficácia de seus procedimentos, por meio de "sua medicina", fizeram dela uma mulher famosa e decerto com uma extensa rede de relacionamentos. Seu parentesco, provavelmente *de santo*, alcançava importantes localidades do Recôncavo. Segundo a matéria, a curandeira Maria Arlinda era natural da freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, casada com o "crioulo" Sabino de Tal, e fazia muitos anos que se dedicava a curar pessoas, chegando mesmo a formar um "pequeno pecúlio" com a profissão (na matéria a palavra *profissão* é impressa entre aspas). Por causa da perseguição, Arlinda e seu marido viviam em constantes mudanças de endereço, segundo o jornalista, refugiavam-se com frequência "em casa de seus parentes nas freguesias de Conceição da Feira, Sapé e Cruz das Almas, das comarcas de Cachoeira e São Félix".

Na matéria, o jornalista tenta ironizar os feitos da renomada curandeira, colocando-os entre aspas e desacreditando o desconhecido processo terapêutico que ela utilizava. A descrição desses tratamentos com cordas amarradas ao pescoço das "vítimas", ou através de surras intermináveis que levavam à morte, pode ser lida a partir de uma estratégia para afastar novos clientes (principalmente as "famílias honestas") ou aliados

---

[166] A ORDEM. 3 set. 1904. p. 2.

[167] Para situação semelhante no Rio de Janeiro, ver: Gabriela dos Reis Sampaio (2001).

das práticas mágico-terapêuticas e religiosas, apoiadas em saberes afro-baianos. Afinal de contas, fosse Arlinda uma tão cruel assassina não teria o prestígio que o articulista tão indignado denunciava.

Arlinda não era célebre por supostos assassinatos, mas sim, lembrando as palavras iniciais do jornalista, por aliviar os indivíduos “de seus males físicos e morais”, ou por lhes ajudar a “decidir a sorte de seus negócios”. A intenção subliminar dessas notícias era afastar o povo e, principalmente, assustar os considerados “cidadãos de bem” quanto às práticas religiosas de matriz africana, obstando assim o perigo da temida degeneração física e dos costumes. Dessa maneira, os processos terapêuticos aplicados pelas mães e pais-de-santo, frequentemente, são apresentados nos jornais como irracionais e sádicos, seguindo os moldes da retórica do fetiche.

O fato de Arlinda ter convidado Maria Romana para organizar um candomblé na casa de seu irmão, com “danças” e provavelmente toques, além de rituais de cura, sugere que naquele momento ainda havia uma instabilidade territorial para tais práticas realizadas clandestinamente, longe dos sítios mais urbanizados. Do mesmo modo, as constantes mudanças da curandeira Arlinda demonstram, por um lado, as perseguições das quais era vítima e, por outro, sua estratégia de resistência, procurando sempre um lugar mais seguro onde pudesse dispor de seus saberes mágicos, terapêuticos e religiosos[168].

A curandeira Arlinda, no entanto, não foi a única a sofrer acusações que lhe imputavam a criminalidade. A notícia publicada em 1904 antecipa alguns dos elementos que irão compor a campanha do jornal *A Ordem* contra os terreiros de candomblé da cidade de Cachoeira e adjacências, entre os anos de 1914 e 1923. Em 1915, o “pai de terreiro” Francisco Lima, “feiticeiro” de um lugar conhecido como Tábua, em São Gonçalo dos Campos, foi acusado de causar a morte da menor de 16 anos, Antônia Sodré. Isso depois de tentar curar a menina das “sérias perturbações nas faculdades do espírito” que, segundo o jornalista – talvez um médico – derivava de “desarranjos no fluxo catamenial”, ou seja, no fluxo menstrual. A despeito da terapêutica supostamente utilizada por Francisco Lima, que teria levado Antônia à morte, salienta-se na reportagem a convicção do diagnóstico do provável médico-jornalista, que atribui à menstruação os problemas que acometiam o espírito da referida menina[169].

---

[168] No capítulo 4, analiso as territorialidades forjadas pelas práticas religiosas afro-baianas em Cachoeira.

[169] A ORDEM. 12 maio 1915. p. 2.

A menina Antônia foi levada pelo pai, o lavrador Patrício Pereira Sodré, "um verdadeiro espécime de degenerado psíquico" nas palavras do articulista, à "casa de residência" de Francisco Lima, descrita como um "lugar funesto onde se praticava impunemente toda sorte de sortilégios". No interior da casa, a menina fora obrigada a se deitar numa cama coberta de cansanção. Como recusou a ordem, Antônia foi vítima de uma surra da mesma folha, aplicada pelo "pai-de-terreiro", que a deixou em estado agonizante, vindo a falecer em seguida.

Francisco Lima, por sua vez, não era um anônimo, ou melhor, não se deixava cair no anonimato. Anos antes desse trágico acontecimento, ele mantinha seu "pigy" em pleno funcionamento dentro da cidade de São Gonçalo dos Campos, o que provocou a ira da "parte culta" da sociedade local. Não se sabe se Francisco Lima chegou a ser preso. A polícia foi até sua residência em Tábua e realizou a apreensão de objetos da prática religiosa. Foram encontrados os seguintes "apetrechos de feitiçaria": "caveiras de bode, chapéus enfeitados de penas, pilões forrados de fazenda vermelha, tabaques, etc.". [170]

ENTRE PEJIS E CANDOMBLÉS: TERMINOLOGIAS E ESTEREÓTIPOS

O "pigy" de Francisco Lima, localizado em São Gonçalo dos Campos, era "igual aos aqui existentes", ou seja, na cidade de Cachoeira. A notícia da incursão policial na casa deste pai-de-santo revela ainda outros locais onde as "farras negras" campeavam. Lugares muito próximos à cidade de São Gonçalo, tais como Tábua, Lama e Umbaubeira. O jornalista então generalizava, homogeneizava, estereotipava e, por fim, solicitava a intervenção policial no sentido de acabar com esses "antros que deprimem o nome e as tradições de um povo". O desfecho incide novamente sobre a cidade de Cachoeira, onde essas "furnas de feitiçaria contam em número bastante avantajado"[171]. Fica evidente, na indignação do articulista, o desejo de sanear a região.

Salienta-se inicialmente na descrição do local de culto a denominação genérica de "pigy". A terminologia serve tanto para identificar a "casa

[170] A ORDEM. 12 maio 1915. p. 2.

[171] Ibid.

de residência" do "pai-de-terreiro" Francisco Lima, bem como, as casas e "farras" existentes na cidade de Cachoeira e adjacências. Essa denominação é recorrente nas notícias sobre a religiosidade de matriz africana em Cachoeira, nas décadas de 1910 e 1920. Ela aparece com mais frequência que o termo "candomblé", o qual aparece nas colunas quando, nas mais das vezes, referindo-se a toques, danças, "farras negras". A terminologia "pigy" se referia às casas de religiosidade afro-baiana, à residência da sacerdotisa ou sacerdote, independente das festas lá realizadas.

Nina Rodrigues ofereceu algumas pistas para a análise dessa diferenciação estabelecida pela imprensa local[172]. Para ele, o "culto fetichista" realizado na Bahia tem "uma forma exterior complexa, brilhante e ruidosa". Ele se referia aos terreiros como "templos especiais para as grandes festas anuais". Refere-se ainda aos "pequenos oratórios ou capelas" existentes nas "casas particulares", onde seriam realizadas as "festas ordinárias e as orações durante o ano". Em Salvador, Nina Rodrigues afirmou ser "quase impossível calcular o número de oratórios particulares". Em cidades do interior, como São Francisco do Conde, Cachoeira e Santo Amaro, ele afirmou que o número de terreiros e oratórios era "avultadíssimo"[173].

Outras pistas nos levam à diferenciação entre "pigy" e candomblé, sugeridas nas colunas da imprensa da cidade de Cachoeira, no início do século XX. Segundo Luís Nicolau Parés, um traço que se tornaria característico na distinção entre os calundus coloniais e os candomblés contemporâneos seria, por um lado, uma finalidade mais pragmática dos calundus, a exemplo da cura e da adivinhação, enquanto os candomblés estariam envolvidos numa dimensão essencialmente de celebração e adoração de divindades, sem intervenção tão evidente de fins suscetíveis de aplicações práticas. O autor elabora o que chama de "complexo assento-ebó", caracterizado por um salto qualitativo das práticas de matriz africana em relação ao calundu (realizado onde houvesse necessidade), pois representaria um momento de relativa fixação dos "assentos" de propriedade familiar ou coletiva, concebidos como a morada das divindades e local de iniciação de devotos[174].

As notícias publicadas pelo jornal *A Ordem* sugerem que eram as festas religiosas dos negros chamadas de "candomblé", já os oratórios, cape-

---

[172] Não é impossível encontrar a imprensa local utilizando o termo "pigy" em relação a alguma festa, com toques e danças. No entanto, na maioria dos casos analisados, a distinção entre "pigy" e "candomblé" pode ser notada. Contudo, essa não parece ser uma preocupação dos jornalistas.

[173] RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros baianos (1896)*, 2005. p. 43-44.

[174] PARÉS, L. N. *A formação do candomblé*, 2006. p. 109-120.

las, assentos e altares existentes nos terreiros ou nas casas particulares eram nomeados "pigy". As práticas religiosas ordinárias, as "limpezas" e obrigações regulares, eram muitas vezes realizadas na casa da sacerdotisa ou sacerdote, não raro dentro do sítio urbano. Por outro lado, os "candomblés" ou "grandes festas" ou, ainda como queria a imprensa, as "farras negras", ocorriam preferencialmente em "um sítio, chácara ou roça", particular, "alugada ou arrendada", onde as festas eram realizadas de acordo com um calendário litúrgico, podendo ou não ser no mesmo local a residência do pontífice[175]. Nos atuais terreiros *jeje* da cidade de Cachoeira, bem como naqueles que já existiam no período estudado, o *peji* é um espaço reservado do terreiro. Um sacrário ou santuário cujo acesso é limitado aos iniciados da casa ou, em raras situações, *parentes de santo* e amigos especiais. A palavra "peji" é provavelmente uma corruptela do termo *kpejí*, na língua fon, que significa "sobre o altar".[176]

Outro vocábulo encontrado nas páginas do jornal *A Ordem* referindo-se às festas de candomblé foi *batucajé*. A construção vocabular sugere a associação do verbo português de origem bantu *batucar*, que significa bater repetidamente produzindo sons, com o verbo iorubano *je* que, entre outras possibilidades, significa comer[177]. Yeda Pessoa de Castro se refere à palavra *batucajé* significando "o som agudo e forte produzido pelos atabaques ou uma dança profana e barulhenta ao som de atabaques"[178]. Controvérsias a parte, ousar confraternizar-se com as divindades, parentes e amigos, com acompanhamento de música, danças, histórias e boa comida, sem dúvida, estava na agenda e era, como ainda é, uma das razões de ser dos candomblés.

Quando em 1917 Mãe Judith enviou convites para a festa de aniversário de sua casa, cujo nome era "Aganjú de Deus", *A Ordem* acrescentou mais essa terminologia ao seu repertório. Depois desse episódio, o jornal passou a se referir ao lugar onde ocorriam práticas religiosas afro-baianas como "pigys" e "aganjús", evidentemente, dentro de uma mesma sintonia

---

[175] RODRIGUES, N. O *animismo fetichista dos negros baianos (1896)*, 2005, p. 44. A análise dos relatos da imprensa local sobre os candomblés nos leva a considerar que as festas ocorriam em espaços onde havia os assentos e as representações simbólicas do culto, incluindo-se aí um Peji. Todavia, naquelas casas de moradia dos sacerdotes ou sacerdotisas onde existiam Pejis, ocasionalmente aconteciam festas, como aparece em notícias de candomblés dentro da cidade.

[176] CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001. p. 315. Segundo Luis Nicolau Parés, "a tradição jeje desenvolve, no Brasil, a prática do estabelecimento dos pejis (altares) ou complexos materiais consagrados às divindades, em que a dinâmica cerimonial das oferendas é complementar e característica". (2006, p. 118).

[177] Jé também pode significar "permitir-se, tomar a liberdade, ousar"; "ter interesse, conveniência"; "fazer cada vez melhor". Ver: Michka Sachnine (1997, p. 162-163). O professor Luis Nicolau Parés sugere a possibilidade da junção do verbo "batucar" com o substantivo "ajé" que significa "feiticeiro(a)".

[178] CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia*, 2001. p. 172.

depreciativa[179]. Em que pesem as diferentes denominações e sutis descrições para as práticas religiosas de matriz africana em Cachoeira e adjacências, nas décadas iniciais do século XX, seu conjunto sugere a coexistência de curandeiros e adivinhos individuais, pequenas congregações domésticas e outras confrarias mais complexas de organização extradoméstica.[180]

A forma exterior "complexa, brilhante e ruidosa" dos candomblés da Bahia, classificada pelo jornal *A Ordem* como uma diversão licenciosa, seguida de tumulto e desordem, foi inúmeras vezes chamada de "orgia" nas colunas do periódico. A dimensão erótica do fetiche narrada por Bosman, no início do século XVIII, parecia estar adaptada e de alguma maneira cristalizada na mentalidade de setores letrados baianos quando observavam ou ouviam falar dos candomblés. O próprio Nina Rodrigues endossou a visão geral de promiscuidade existente nos terreiros quando asseverou: "são notórios os excessos e orgias que reinam nos grandes candomblés". Caracterizar a religiosidade popular relacionando-as com práticas "orgiásticas" também foi um expediente bastante utilizado na descrição-demonização do *sabá* na Europa[181].

A progressiva difusão das práticas religiosas afro-baianas nos arredores do sítio urbano, e mesmo dentro da cidade de Cachoeira, aproximou o olhar dos colaboradores dos jornais[182]. Estes puderam arriscar descrições de atos provavelmente observados nas novas dimensões que os candomblés estavam tomando. Num momento anterior, somente escreviam informações obtidas através de terceiros, as quais coloriam com as tintas que bem entendiam, atendendo aos seus interesses. A primeira descrição de uma cerimônia religiosa afro-brasileira apareceu no jornal *A Ordem* em 1912. Assinou a crônica Pizarro Lima, pseudônimo do professor e literato Leonídio Joaquim da Rocha[183], que a intitulou de "festa macabra". Nesta, a *retórica*

---

[179] UM ULTRAJE a família cachoeirana: ousado convite de uma feiticeira. *A Ordem*, 24 nov. 1917. p. 1. Ver nos anexos, fotografia deste convite, p.200; A terminologia "aganjú" foi discutida no capítulo 4.

[180] Utilizo aqui uma terminologia cunhada por Parés, ver: Luis Nicolau Parés (2006, p. 118-119).

[181] RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*, 1977. p. 237. Sobre estruturas mentais que mudam muito lentamente, ver: Fernand Braudel (1986, p. 7-39); sobre o sabá europeu, ver: Carlo Ginzburg (1991); sobre as narrativas de Bosman sobre o fetiche, ver: Willian Pietz (1985).

[182] Em 1914, temos a notícia de um candomblé na rua Martins Gomes n.° 67. Ver: COISAS que nos deslustram: As enscenações da 'missa negra.' *A Ordem*, 22 jul. 1914. p. 2. A marcha de expansão dos candomblés aos poucos atingiam lugares próximos ao centro da cidade, a exemplo da rua do Amparo. "Com vistas à polícia: a imoralidade campêa na rua do Amparo". *A Ordem*, 9 abr. 1916. p. 1.

[183] Pizarro Lima, em 1917, ainda permanece como colaborador do jornal *A Ordem*, assinando a coluna *Homens e Letras* e aparece como diretor da escola complementar da cidade de Cachoeira. *A Ordem*, 9 maio 1917. p. 1.

do fetiche novamente esteve presente, e como veremos, acompanharia os discursos do jornal nos anos subsequentes. Assim, Pizarro Lima descreveu uma festa negra:

> Farfalham os arvoredos batidos pela forte nortada.
> É alta noite.
> Num amplo lugario colmado treme a luz da candeia como pirilampo titubeando nas trevas.
> Ouço vozeria.
> Paro e escuto [...] aproximo-me...
> Vejo no terreiro uma chusma de homens; aproximo-me ainda mais e diviso, na meia escuridão, um vulto esquálido, dançando, no interior do lugario, ao som do atabaque e das coplas entoadas por vultos asquerosos.
> De súbito ouvi um sussurro, que se foi acentuando num brado potente e uníssono:
> Santo! [...] Santo! [...]
> Retumbou o eco nos alcantis dos cerros e se perdeu na espessura das florestas [...][184]

O cronista supostamente esteve diante de uma cerimônia religiosa afro-baiana. A reunião de pessoas ao som de atabaques e cânticos e a manifestação alegre na chegada da divindade assim sugere. A tentativa de expor sua verve literária não dissimula suas intenções na descrição do lugar imerso "em trevas", e das pessoas "esquálidas e asquerosas" em suas "vozerias". Destaco os termos utilizados pelo cronista por aparecerem repetidas vezes nas reportagens sobre as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras. Dessa maneira, parece-nos, a constante repetição objetivava a construção de *estereótipos* e, também, de um discurso homogeneizador que serviria para desqualificar todas as práticas religiosas afro-baianas sob a égide da oposição feitiçaria *versus* civilização. Deste modo, prossegue o cronista:

> Neste momento, um galo, com a cabeça pendente e vertendo sangue, dançava, macabramente, no meio do infecto tugúrio, pintalgado de preto e sangue.
> Os espectadores trêmulos e espavoridos cosiam-se com as paredes esboroadas deste novo orco, donde se escapava um vapor nauseante.

[184]A ORDEM. 18 dez. 1912. p. 1.

> O hierofante bamboleava-se e fazia mesuras compassadas, enquanto no coruto do luzidio crânio tremelicava um fetiche representando um gato preto.
> Uma negra entra no antro; exibe uma espécie de can-can; bamboleia as nálgas rotundas e se roja aos pés do histrião...
> Era uma cena grotesca e lúgubre.
> Iscava meia-noite.
> O galo, que parecia morto, ergueu-se, cantou, tremelicou, escabujou e morreu [...]
> O hierofante prostrou-se no solo... a multidão, empolgada pela cena horrente, fugiu [...]
> O templo infecto está vazio.
> O negro ergueu-se; fita com arrogância os quatro ângulos do tugúrio; dá uma gargalhada satânica, zombando dos seus fiéis adoradores...
> O negro riu-se, riu-se [...] e acendeu um pito.
> E, enquanto o fumo, desprendido do pito, se enovelava no ambiente saturado da uchaca do hirco, contava o dinheiro que, como oferenda, lhe tinham levado os imbecis adoradores.
> Continuei minha jornada, lamentando a sorte dos ignaros, que se lançam nos braços dos fetiches, rendendo-lhes um culto, que bestializa a alma e desgraça o homem.[185]

Como se pode notar, a linguagem do cronista reclama uma erudição pretensamente clássica, tributária das civilizações grega e romana. A retórica do fetiche, como bem observou Sansi, ancorada na tradição protestante européia, aparece na descrição ficcional do literato nos seus melhores contornos. Para os protestantes europeus, os fetiches eram artifícios fabricados por humanos na sua estupidez e ganância, então, a história e o encantamento do feitiço se transformavam puramente num trabalho de trapaça de um falso sacerdote, que nada mais era senão um charlatão.

A presença da "gargalhada satânica", simbolizando o pacto com o demônio, por outro lado, nos remete à tradição católica de perseguição às bruxas e feiticeiras. Nessa tradição, o feitiço é um evento que, por ele mesmo, não poderia ter nenhuma consequência; e se tem alguma, é causada pelo Diabo. A descrição dos personagens evidencia a convergência dessas duas tradições – católica e protestante – que edificam juntas um estereótipo da feitiçaria vinculado aos candomblés. Apesar de a cena indicar a existência

[185]A ORDEM. 18 dez. 1912. p. 1.

de outros protagonistas, os únicos descritos são: uma negra de sensualidade exótica e submissa, e um negro ridículo, farsista e abjeto, os quais, em comunhão com o Diabo, divertem-se e lucram à custa de pessoas imbecis. A peça fictícia foi montada para assustar e afastar os leitores, até mesmo, quem sabe, a possível curiosidade das "famílias honestas" em relação aos candomblés.

É evidente a intenção de construir a imagem do sacerdote como um charlatão que, apesar de compartilhar da racionalidade da classe dominante, finge acreditar em fetiches para tirar proveito, neste caso financeiro, em outros sexuais, de indivíduos pobres e ignorantes. A arquitetura discursiva se completa com a descrição tenebrosa do sacerdote: um homem "asqueroso", "arrogante", que vive "nas trevas" de um lugar "enojante". Caso fosse descontextualizada, essa representação poderia ser atribuída ao próprio demônio cristão. Também, entre os elementos fundamentais que se repetiam na maior parte das descrições do *sabá* europeu, estavam as reuniões noturnas em lugares solitários, no campo ou na montanha para render homenagems ao diabo sob a forma humana ou de animal, além de banquetes, danças e orgias sexuais[186].

Portanto, nota-se uma complexa teia de relações informando o combate da imprensa às práticas culturais e religiosas de matriz africana em Cachoeira. Seus fios têm origens e naturezas diversas, entretanto, servem aos mesmos propósitos. Até o momento, abordamos alguns pontos dessa trama. Referimo-nos, primeiramente, à *demonização de práticas culturais e religiosas não-cristãs*, tributária de uma tradição medieval de perseguição à idolatria, à superstição e à bruxaria. Um longo processo responsável pela construção de um genérico *estereótipo da feitiçaria*, homogeneizando práticas culturais e religiosas diversas desde a Europa. E, em segundo lugar, a *noção de fetichismo* que pode ser percebida, em seus primórdios, numa "retórica do fetiche", forjada pelo discurso protestante na costa ocidental africana, ante o encontro de culturas diversas entre os séculos XVI e XVII.

No correr dos séculos XVIII e XIX, o estereótipo da feitiçaria foi incorporando idéias mais específicas em relação à raça, à degeneração e à criminalidade, além de práticas e valores morais que determinavam as hierarquias sociais. A retórica do fetiche atravessou o pensamento iluminista e chegou à Bahia, em sua forma erudita, no século XIX, onde foi apropriada (e adaptada) pelo discurso médico-higienista e da imprensa. Com Nina Rodrigues, o fetichismo foi utilizado como aparelho conceitual no estudo

---

[186] GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

das religiões de matriz africana.[187] A imprensa, por sua vez, fez convergir diferentes olhares sobre a feitiçaria, difundiu e vulgarizou uma singular retórica do fetiche, relacionando-o especificamente às "heranças do africanismo".

O PARADOXO DA FEITIÇARIA

O grande número de indivíduos classificados como "feiticeiros e feiticeiras" e o progressivo crescimento e organização de suas práticas já aparecem como elementos de preocupação na imprensa de Cachoeira, no início do século XX. Em muitas notícias, considerações reveladoras dos motivos dessa ampliação escapavam às palavras repressivas dos articulistas. A procura dos feiticeiros e feiticeiras era quase sempre atribuída à resolução de problemas de saúde e, também, à melhoria da condição social, material ou política. De uma maneira geral, as demandas refletem os diferentes interesses então em voga[188].

No que diz respeito mais especificamente à população pobre, sabe-se das condições bastante precárias nas quais vivia a grande maioria dos habitantes da Bahia. Em meio às inúmeras dificuldades cotidianas, a doença se configurava como um estorvo à sobrevivência que era duramente experimentada. Doenças como a tuberculose, a febre amarela, a lepra, o sarampo e a varíola, entre outras, assolavam um ou outro município e ocupavam frequentemente as páginas dos jornais[189]. Acentuando os problemas das camadas desfavorecidas, havia ainda as duras condições de moradia, trabalho e a "carestia", obstáculos nada fáceis de serem atravessados[190].

Em edição de 7 de março de 1917, o pai-de-santo João Francisco, também conhecido como João Folgante, teve seu nome estampado em uma matéria de capa do jornal A *Ordem*, relacionando-o à morte de uma menina de 16 anos. A morte de Roxinha, como era conhecida Cyrilla Baptista

---

[187] O livro Animismo fetichista dos negros baianos, de Nina Rodrigues, escrito no final do século XIX, é tributário dos discursos sobre o fetiche tecidos ao longo dos séculos XVIII e XIX.

[188] Analisamos mais detidamente esses interesses nos capítulos 3 e 4.

[189] Na cidade de Cachoeira e imediações, pelo que se tem notícia, devido às constantes assolações de doenças e, especialmente, após a epidemia de cólera em meados do século XIX, o vodum Azansu e os orixás Omolu e Obaluaê, pelo poder curativo dessas divindades, ocuparam posição de destaque nos candomblés que lentamente se estabeleciam. Ver: Fayette Wimberly (1998, p. 74-89).

[190] Sobre as condições de vida da população da Bahia ver: Mário Augusto da Silva Santos (2001).

dos Santos, foi noticiada no jornal O *Norte*, em 6 de março de 1917, como um acidente, do qual tinha sido vítima a pobre menina quando estava assando castanhas próxima a uma fogueira[191]. No dia seguinte, o jornal A *Ordem* levantou suspeitas diante dessa versão, atribuindo à ação de João Folgante tal acontecimento. A chamada da notícia revela a grande desconfiança do jornal acerca da morte acidental de Roxinha. Com letras tipo caixa alta e em negrito questionavam: "Crime?". Logo em seguida disparavam em direção ao seu alvo: "A morte misteriosa de Roxinha no 'pigy' de João Folgante"[192].

No mesmo diapasão das notícias mencionadas anteriormente, o jornalista ataca, de início, o lugar que, segundo ele, era "suspeito". Depois, qualifica as pessoas como "fanáticas" e "ignorantes". Assim, o jornal comentou as reverberações do episódio que classificou como "imerso em completas e densas trevas":

> O que é certo é que o povo continua a murmurar que Roxinha, uma pobre doidivanas de 16 anos, não foi queimada pelo fogo de uma pequena fogueira em que assava castanhas de caju, e sim vítima imbele de seu próprio pouco siso. Lançara, no dia anterior, 20, quando no auge as torpes danças em louvor a *baluaê*, no pigy de João Folgante, na Mata do Calado, distrito de Belém, e não no Alecrim, como mal informados dissemos, uma invectiva, com aceno imoral, a esse deus da adoração dos feiticeiros. No dia seguinte, aparecendo Roxinha com as partes pudendas, pernas e pés completamente, horrivelmente carbonizados, seus companheiros de culto diziam a *una você*: 'Viu? Foi o castigo de *baluaê* [...]'[193]

O terreiro de candomblé era representado como um lugar que infundia suspeita. Seus frequentadores seriam envolvidos pela cegueira do fanatismo, resultado da fertilidade de seus espíritos sem instrução. Essa conjunção de fatores, na leitura do articulista, levaria ao levantamento de dúvidas a respeito da morte de Roxinha, uma vez que esta teria proferido injúrias contra o deus *Baluaê*, ou *Obaluaê*, e bem poderia ter sido queimada por

---

[191] Encontrei a notícia *A morte de roxinha na Mata do Calado* publicada na primeira página do jornal O *Norte* no dia 9 mar. 1917. Nesta não aparece nenhuma menção a candomblés. O trágico acontecimento, segundo os jornalistas da folha concorrente, foi um acidente testemunhado por várias pessoas.

[192] A ORDEM. 7 mar. 1917. p. 1.

[193] A ORDEM. 7 mar. 1917. p. 1.

um daqueles "fanáticos" seguidores desta divindade. Os rumores entre o povo-de-santo a respeito do infortúnio de Roxinha, causado por um castigo de *Obaluaê*, reforçava as suspeitas do jornal, que dizia não acreditar na força desse "deus dos feiticeiros". Assim, qualquer indício, o menor que fosse, era suficiente para criminalizar os terreiros.

Nesse episódio, a redação do jornal *A Ordem* se voltava contra as opiniões da folha concorrente, que atribuiu o acontecimento a um simples acidente, nas palavras do jornalista do *A Ordem*:

> Ora, hão de convir os confrades de *O Norte*, que essa entidade abstrata, esse *baluaê* do *pigy* de João Folgante e desses outros *pigys* de que estão cheios a Cachoeira e seus arredores, não pode, para quem tem um pouco de senso e critério, produzir castigos, positivados em queimaduras parciais de terceiro grau, como as que eliminaram do meio dos vivos a desgraçada Cyrilla Baptista.
> Ahi há dedo de gigante. E se 'a voz do povo é a voz de Deus', Roxinha, horrivelmente queimada do baixo ventre aos pés, principalmente nas partes pudendas, na manhã de 21 do passado, ora depois de uma sua obscena invectiva a *baluaê*, e falecida a 25 e enterrada a 26, clandestinamente, sem a precedência do necessário corpo de delito, no cemitério de Belém, foi, não há dúvidas, vítima de um crime monstruoso.[194]

Apesar de solicitar um inquérito rigoroso, onde fosse investigado o pai-de-santo João Folgante, a mãe-de-santo Juliana (sua mulher), o filho de santo João da Matta e as pessoas que assistiam a referida festa, na opinião do jornal *A Ordem*, o acontecimento que gerou a morte de Roxinha foi um ato criminoso. O jornal denunciava que o evento estava sendo encoberto por gente graúda e que tudo fazia crer tratar-se de pessoas bem relacionadas com a redação do jornal *O Norte*. Não obstante, nas páginas do jornal *A Ordem*, esta não era a primeira vez que o jornal *O Norte* havia sido acusado de proteger os candomblés[195].

É sintomático que em todo o período estudado a única referência direta a um nome de divindade africana que aparece na imprensa seja

[194] A ORDEM. 7 mar. 1917. p. 1.

[195] As disputas entre as duas folhas foram analisadas no capítulo 3.

[196] Orixá relacionado à terra, a doença e a cura. Esse orixá honraria seus filhos com as artes de curar.

Baluaê[196]. A eficácia dos tratamentos administrados por sacerdotisas e sacerdotes consagrados a esse orixá era bastante conhecida em Cachoeira e imediações. A história do famoso *babalorixá nagô* Anacleto Urbano da Natividade, ou simplesmente *Tio Anacleto*, não estava esquecida pelos setores letrados, muito menos, pela população de um modo geral. Tio Anacleto, iniciado para *Omolu*[197], passou de feitor da família Tosta[198] a reconhecido sacerdote, pelos serviços prestados na região contra o "inimigo invisível", o *cholera morbus*. Uma das características apresentada pelos que contraem a infecciosa doença é a diarréia abundante, mas Anacleto além de prescrever ervas, entrava nas casas e cuidava sem medo dos doentes. Membros da família Tosta contraíram a doença e foram salvos por Anacleto. Depois disso, ele estabeleceu seu terreiro num sítio próximo ao rio Capivari, nas terras da referida família, onde passou a atender indivíduos de toda a região[199].

Sendo pessoas com poderes tanto para curar quanto para castigar com doenças, os sacerdotes iniciados para o orixá *Baluaê* encarnavam bem o paradoxo no qual o chamado curandeirismo estava envolto no Brasil desde os tempos coloniais: reconhecimento ou abjeção pelo medo do feitiço. Mas não foi apenas no Brasil que esses sacerdotes se viram frente a esse dilema. No século XVII, com o surgimento da varíola na área *gbe*, levada pelos europeus, os sacerdotes de *Sakpata*[200] alcançaram um grande prestígio. Eles eram considerados as únicas pessoas capazes de intervir em casos de epidemias, sendo responsáveis pelas curas individuais, pelos rituais para aplacar a cólera da divindade e pelas festas de agradecimento para aqueles que escapavam da morte e que, aliás, passavam a ser adeptos do vodum. Por outro lado, também eram considerados "conspiradores" e "contestadores do poder", sendo muitos deles expulsos do Daomé[201].

O paradoxo da feitiçaria esteve presente em diversos continentes. Partindo da análise sobre fontes inquisitoriais, Francisco Bethencourt considera que os rituais de magia tinham uma grande plasticidade em Portu-

---

[197] Como também é chamado Obaluaê entre os nagô.

[198] A família Tosta era proprietária do Engenho de Nossa Senhora da Natividade da Fazenda Capivari, em São Félix (à época sob jurisdição de Cachoeira).

[199] FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade*, 2006. p. 251. Ver também: Fayette Wimberly (1998).

[200] Em Cachoeira, entende-se esse vodum como uma "qualidade de Azansu". O vodum Azansu, por sua vez, é sincretizado com Omolú ou Obaluaê nos candomblés ketu e nagô do município e adjacências.

[201] Segundo Parés (2006, p. 107-108), "os reis do Daomé nunca aceitaram casar com uma mulher consagrada a esse vodum, nunca atribuíram qualquer cargo a um adepto desse vodum e vários deles mandaram tirar todos os altares de Sakpata da cidade de Abomey e instalá-los fora dos muros. Oscilavam entre a vontade de exterminar o culto e o medo de não poder lidar com as epidemias sem a ajuda dos seus sacerdotes."

gal. Eram facilmente ajustados às necessidades e aspirações do povo de diferentes origens sociais: da menina grávida que buscava plantas abortivas com a parteira rural até a rainha Dona Catarina, que tinha feiticeiras, videntes e curandeiras a seu serviço. Entre aquela e esta, havia uma grande diversidade de pessoas, práticas e técnicas que podiam ter nada em comum, exceto o fato de se tornarem suspeitas de engano e desonestidade, caso falhassem, ou de um pacto com o diabo, caso fossem bem sucedidas[202].

No Rio de Janeiro do século XIX, segundo Mary Karasch, embora fosse razoável o medo dos senhores em relação à habilidade dos feiticeiros com drogas e venenos, é questionável o estereótipo dessas pessoas como malignas, especialmente para os escravos. A autora sinaliza que os cativos consideravam tais indivíduos como líderes religiosos e mesmo os senhores compartilhavam essas crenças. O curandeiro, no período escravocrata, estava imerso num embaraço, poderia experimentar o prestígio caso fosse eficaz em seu exercício curativo, ou perseguido caso fosse acusado de feitiçaria. Deste modo, Karash argumenta que na perspectiva dos escravos e de muitos senhores, os feiticeiros podiam proporcionar invulnerabilidade (fechar o corpo), prever o futuro, e o principal, curar as doenças[203].

Esse imaginário é próximo do mundo ibérico moderno de que fala Francisco Bethencourt. Para o autor, as práticas e objetos descritos nas fontes inquisitoriais têm duas orientações principais: proteger contra os acontecimentos que trouxessem infortúnio e proporcionar eventos de sorte, ventura ou fortuna. Deste modo, o corpo é visto como o lugar de perigo potencial, onde demônios e bestas podiam entrar e, portanto, é necessário protegê-lo ou mesmo fechá-lo. Assim, o uso de amuletos era muito comum e atravessava diferentes classes sociais. Por outro lado, amuletos também eram usados supostamente para influenciar pessoas, particularmente no amor ou nos negócios sociais[204].

Em Cachoeira, a campanha de repressão tentava esquadrinhar os candomblés, mães e pais-de-santo, não apenas no sítio urbano e arredores, mas, sim, em todo o termo da cidade e adjacências. Assim, Mãe Neném dos Patos, que atendia na freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, não se livrou do olhar vigilante dos articulistas do jornal *A Ordem* e seus colaboradores. O tratamento dispensado a Mãe Neném em nada diferia do conferido às sacerdotisas da cidade, ao contrário, eram ressaltados os pontos que

---

[202] BETHENCOURT, F. *O imaginário da magia*, 2004. p. 90-127.

[203] KARASCH, M. C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, 2000. p. 350-362.

[204] BETHENCOURT, op. cit., p. 73-89.

o jornalista considerava similares entre elas. Entretanto, os articulistas também se esforçavam para encontrar peculiaridades que pudessem dar margem desprezível às atividades dessas mulheres. Assim, a notoriedade do poder de cura exercido por Mãe Neném, e suas manipulações da fortuna ou infortúnio, não passaram incólumes pelas páginas do jornal.

O jornalista afirmou que Mãe Neném era uma feiticeira que vivia "a atentar contra a saúde do próximo". Em suas palavras, Mãe Neném diz "quem deitou atraso em Pedro ou Paulo" e ainda dava "cozimentos e infusões de folhas venenosas a torto e a direito". A despeito das palavras do articulista, Mãe Neném era bastante requisitada:

> O que é fato, porém, é que a casa da mãe Neném dos Patos vive constantemente cheia de clientes, havendo dias de lá irem 50 e 60 desses pálpavos, numa verdadeira romaria de imbecilidade.
> Dentre muitas originalidades dessa feiticeira, a mais risível é ela dizer a seus clientes que nem todo dia está inspirada pelos seus *santos* para dar consultas e *abrir mesas*, obrigando assim muitas vezes ao grande número dos que a procuram a ficar ao relento, redes armadas nas árvores, à espera de que ela tenha ordens de seus *santos* para ADIVINHAR E CURAR.[205]

A fama de Mãe Neném, como se pode notar, não era pequena. Não há referência no relato a batuques ou danças, mas isso não impede o articulista de relacionar as práticas de Mãe Neném ao "pigy" de Mãe Paulina e a "tantos outros" existentes na cidade de Cachoeira. Se, por um lado, isso nos indica a notoriedade dessas mulheres como curandeiras, por outro, revela uma tentativa de enquadramento de diferentes práticas num *estereótipo* comum, o da *feitiçaria*. Também, em última instância, acreditava-se nessas mulheres como portadoras de saberes capazes de adivinhar e manipular a sorte dos indivíduos. A denúncia quer fazer acreditar que Mãe Neném abusava do prestígio que conseguiu com seus feitiços, esnobava e usurpava aqueles "imbecis" que iam à sua procura. Considerando os números presentes na notícia, uma quantidade nada desprezível, esses indivíduos, ao que parece, não mediam esforços para se consultar com a sacerdotisa, ou, como o relato sugere, com o seu *santo*.

No episódio de Santo Estevão do Jacuípe, o último golpe contra Mãe Neném dos Patos apareceu no já conhecido expediente de criminalização

[205] A ORDEM. 15 dez. 1915. p. 1.

da religiosidade afro-baiana. Novamente através da acusação de assassinatos que, supostamente, ocorriam dentro dos terreiros ou fora deles, sob sua influência:

> Certa vez, um pobre homem de Monte Alegre foi aos Patos para que mãe Neném lhe dissesse o que ele tinha, qual o seu *atraso*; e eis que, depois de *aberta a mesa*, declarou a feiticeira ao pobre sertanejo que ele estava mal, que o *atraso* lhe fora posto por uma sua vizinha e era difícil de se tirar; que, porém, nada dissesse a referida vizinha, porquanto ia ver se o conseguia curar.
> Após ter ouvido as palavras da perniciosa mulher, disse-lhe o homem que não havia quem o impedisse de tirar a vida à sua vizinha com um tiro. E lá se foi por este mundo afora com a malévola intenção a lhe encher o inculto espírito.
> Urge, por parte das autoridades de Santo Estevão e deste termo, uma providência enérgica no sentido de pôr um paradeiro às criminosas feitiçarias de mãe Neném, a bruxa dos Patos, cuja *celebridade* esta contribuindo já para a ruína da bolsa e da saúde de famílias inteiras da circunvizinhança.[206]

O caso de Mãe Neném oferece alguns elementos que podem servir para uma aproximação em relação às práticas divinatórias utilizadas por ela na região de Santo Estevão do Jacuípe. Primeiro, o jornalista se refere à prática de Mãe Neném "abrir a mesa" para saber de fatos passados e adivinhar acontecimentos futuros. Embora, no caso de Mãe Neném, não se possa afirmar com absoluta certeza, a expressão "abrir mesa" ainda é muito recorrente no universo dos candomblés baianos. Refere-se ao ritual praticado por um *olowô*[207], mãe-de-santo, pai-de-santo, ou por uma pessoa "de responsabilidade no Axé" (um ogan, por exemplo), no qual, consultando o "jogo de búzios"[208], são obtidas respostas que orientam o consulente para procedimentos votivos (banhos, oferendas, etc.) e que servirão para pôr fim ou amenizar os problemas que lhe perturbam de alguma maneira. Segundo, o jornalista tam-

[206] A ORDEM. 15 dez. 1915. p. 1.

[207] Sacerdote dos segredos de Ifá.

[208] Segundo Luis Nicolau Parés (2006, p. 113), apenas no século XIX aparece registrado o uso do sistema de Ifá ou jogo de búzios. Referindo-se ao termo "abrir mesa", Edison Carneiro (2002, p. 133) afirma que significa "adivinhar, o ato pelo qual o olowô ou pai-de-santo resolve os problemas apresentados à sua capacidade divinatória. O adivinhador se posta, geralmente, a uma mesa sobre que há uma vela acesa, talvez um copo d'água e o dinheiro trazido pelo consulente".

bém se refere aos *santos* de Mãe Neném, que lhes dão permissão para adivinhar e curar. Mais uma vez, essa característica nos remete a saberes e valores afro-baianos. Sabe-se que nenhum procedimento ritual é realizado por um adepto da religiosidade de matriz africana, dentro ou fora do terreiro, sem o consentimento das divindades da casa e, em especial, da divindade a quem é consagrada a sacerdotisa ou o sacerdote que irá dirigir a liturgia.

Por outro lado, uma longa tradição erudita católica fazia uma distinção entre magia natural e magia diabólica. A magia natural seria aquela que, por meio da manipulação da natureza, "produz efeitos extraordinários". Suas fontes eram os autores clássicos. Assim, o conhecimento do oculto só podia vir de três fontes: do estudo e do saber humano (limitado à cultura escrita); da revelação divina (reservada aos santos, beatos e homens piedosos tocados pela graça); e da intervenção diabólica (à exceção da profecia e da visão de origem divina, toda adivinhação é uma arte demoníaca)[209]. A despeito de o articulista partilhar conscientemente dessa tradição erudita católica, parece óbvio que ele enquadrava Mãe Neném no terceiro caso. A palavra *santo*, impressa diversas vezes em destaque (itálico) e que estava relacionada a uma mulher do povo, classificada de "feiticeira" cuja atividade era atender a uma "romaria de imbecilidade", não nos permite duvidar da constatação.

Para o articulista, entretanto, eram muitos os crimes da "bruxa dos Patos". Primeiro, a "perniciosa mulher" vivia de fazer feitiço, o que lhe conferia a alcunha de "bruxa" e "feiticeira". Assim, ela colocava atraso em uns e tirava de outros "dando cozimentos e infusões de folhas venenosas". Segundo, Mãe Neném vivia a enganar pessoas de diferentes classes por meio dos seus feitiços. Dessa maneira, o que a sustentava era uma economia da ilusão religiosa, que levava à falência a "bolsa e a saúde de famílias inteiras da circunvizinhança". Terceiro, quando a "feiticeira" não matava através de seus preparos ou de sua desconhecida terapêutica, influenciava assassinatos com suas práticas divinatórias. Assim, estaria completo o quadro de acusações que poderiam encontrar guarida no código penal de 1890, nos seus artigos sobre o curandeirismo e charlatanismo, sem falar, evidentemente, nas acusações de homicídio.

---

[209] BETHENCOURT, F. O *imaginário da magia*, 2004. p. 171-178. Para os povos do ocidente cristão não era novidade a busca de práticas divinatórias para auxiliar na resolução de problemas físicos ou materiais. Há muito essas práticas foram sendo identificadas com "crimes contra a fé católica". Para São Tomás de Aquino, "adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas" apenas seria possível com a "intervenção de um demônio", sendo por isso pecado grave. No contexto colonial, a inquisição desempenhou o papel de identificar e punir tais procedimentos. Àquela época, as práticas divinatórias variavam desde simples orações a rituais mais complexos de "enxergar dentro dos corpos e da terra". Ver: Laura de Mello e Souza (1986, p. 157-166).

Na cruzada civilizatória do jornal *A Ordem* se aglutinavam valores burgueses e cristãos, o apoio à classe médica e o desejo de derrotar adversários políticos[210]. Todavia, um motivo pessoal talvez impulsionasse clandestinamente o dono do periódico *A Ordem*. Refiro-me ao assassinato no dia 12 de fevereiro de 1888, durante um jogo de entrudo, do filho de José Ramiro das Chagas[211], provavelmente por um adepto do candomblé, de nome Cesário Avelino da Silveira. O suposto assassino teria morrido dentro de um terreiro de candomblé no Alto do Cucuí, conforme se depreende de mais uma tentativa de criminalização da religiosidade de matriz africana:

> Os crimes, nesta cidade e adjacências, praticados pelos feiticeiros, vão se multiplicando dia a dia, sem que haja, contra os mesmos, um movimento de repressão por parte da polícia.
> Esquecido não está o desgraçado fim de vida que teve Cesário Avelino da Silveira, o assassino de José Ramiro das Chagas Filho, num lôbrego pigy, ao Alto do Cucuí; também o assassínio bárbaro, por meio de queimaduras, da infeliz Roxinha, no aganjú de João Folgante, no lugar Alecrim, próximo ao arraial de Belém, deve estar ainda fresco à memória de quantos nos lêem nas colunas desta folha; outros crimes horríveis que não nos chegam ao conhecimento nos seus amplos detalhes, são praticados nessas casas de abjeção moral e as vítimas sepultadas clandestinamente, às vezes na proximidade do local em que foram encontrar a morte.[212]

O relato transcrito acima é o preâmbulo de mais uma investida do periódico contra os curandeiros e os terreiros de candomblé:

> Na sexta-feira última, quando já pronta a nossa edição do dia subseqüente, chegou-nos, por pessoas fidedignas, uma notícia arrepiante: no Corta-Jaca, ali perto da igreja dos Remédios, um infeliz estava sendo diariamente espancado a cacete por um outro indivíduo, que se propunha a lhe 'tirar o diabo do corpo'[...] por meios tão bárbaros!

---

210 Analisamos as motivações políticas da perseguição aos candomblés em Cachoeira, no capítulo 3.

211 José Ramiro das Chagas foi fundador e era proprietário do jornal *A Ordem*. Sobre o assassinato do seu filho, ver: Pedro Celestino da Silva (1925, p. 2).

212 A ORDEM. 28 nov. 1917. p. 1.

> O doente chamava-se José Joaquim dos Santos, era carregador e ainda moço e o seu *médico*, João de tal, filho da quitandeira Justiniana Carvalho.[213]

O curandeiro João, filho da quitandeira Justiniana, como bem acentuou o jornalista, fazia *mezinhas*[214] e com elas tentava curar aqueles que o procuravam. O registro de óbito de José Joaquim dos Santos diz que este faleceu devido a uma congestão[215]. No entanto, nas páginas do *A Ordem*, a receita de cacetadas aplicadas pelo saber "médico" de João, filho da quitandeira, teria levado José Joaquim à morte. Fica evidente a intenção do articulista de desqualificar os saberes curativos de João. Para não perder a oportunidade, o jornalista atira para todos os lados:

> Vítima das constantes pancadas que lhe eram aplicadas, por injunções desse mesmo Ogan que faz as delícias de Judith Ferreira, na Terra Vermelha; mãe Paulina, no Cucuí; Aleijadinha, sobre o túnel da Central da Bahia e tantos outros possuidores de pigys e aganjús, o pobre José Joaquim veio a falecer no dia imediato ao das informações que nos foram ministradas [...].
> Registramos o horroroso fato envergonhados de ver a Cachoeira transformada em centro de operações dos reincidentes criminosos que nela, aberta e despudoradamente exercem a feitiçaria e certos de que o crime de que estamos tratando ficará, como tantos outros, envoltos nas malhas da impunidade.[216]

As localidades onde os curandeiros e curandeiras atuam são desenhadas no jornal *A Ordem* como formadas por indivíduos entregues a diferentes vícios[217]. Estes lugares eram representados como "antros de feitiçaria", onde imperavam o álcool, os jogos, as tabernas e suas reverberações de violência e desordem, mendicância e vadiagem, temas recorrentes no periódico. Assim, o jornal dispensava considerável atenção a esses temas, sen-

---

[213] A ORDEM. 28 nov. 1917. p. 1.

[214] Preparado caseiro geralmente feito à base de folhas.

[215] O jornal O *Norte* desmentiu o acontecimento. Apontando diversos erros na reportagem, inclusive o nome do falecido que seria Umbelino de tal. A folha garante maiores esclarecimentos no próximo número, mas este não foi encontrado. O NORTE. 30 nov. 1917. p. 1.

[216] A ORDEM, op. cit.

[217] Analisamos as territorialidades afro-baianas em Cachoeira no capítulo 4;

do frequentes longos editoriais sobre eles. Esses textos revelam uma preocupação em valorar positivamente o trabalho, revelando o possível crescimento daqueles que se entregam à honra disciplinada da labuta diária em contraposição a quem dela se afasta.[218]

O código penal de 1890 poderia enquadrar a maioria dos relatos vistos até agora em alguns de seus artigos, especialmente o artigo 156, referente ao exercício ilegal da Medicina "em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia"; e o artigo 157, que enquadrava aquele que praticasse o "espiritismo, a magia e seus sortilégios, usasse de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública". Este artigo contém ainda um agravante que nos chama a atenção. Aumentava a pena se, em consequência dos meios empregados, viesse o indivíduo sob tratamento sofrer "privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas". A possessão religiosa nos candomblés, ou determinados momentos da feitura de um *iaô* (noviça ou noviço), poderia ser lida por alguma autoridade como passível de ser enquadrada no agravante do artigo 157[219]. Entretanto, ainda mais interessante neste artigo é o reconhecimento da existência da feitiçaria maléfica pelo Estado brasileiro.

Também o artigo 158 previa penalidade para aquele que ministrasse ou simplesmente prescrevesse "como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado *curandeiro*", valendo o mesmo agravante do artigo anterior, adicionado de alterações das "funções physiologicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade". As penas variavam de 1 mês a 6 anos de prisão; caso o tratamento resultasse em morte a pena podia variar de 6 a 24 anos de prisão.

Por fim, o artigo 159 enquadrava quem expusesse a venda ou ministrasse "substâncias venenosas, sem a legítima autorização e sem as formali-

---

[218] Na capital do Império, nas duas últimas décadas do século XIX, uma verdadeira cruzada contra os curandeiros foi declarada. Mesmo setores da imprensa que anteriormente dispunham de espaço em suas folhas para a querela das curas e assassinatos entre os médicos agora se entrincheiravam numa guerra anticurandeirismo. Segundo Gabriela dos Reis Sampaio, os médicos já estavam nessa briga fazia bastante tempo, apoiados por autoridades e setores intelectualizados. Para esta autora, seguindo interpretações de Sidney Chalhoub, em finais do século XIX, esse combate se tornou mais explícito e mais intenso, podendo ser lido a partir de "um contexto mais amplo de repressão a práticas e crenças presentes entre os populares". Ver: Gabriela dos Reis Sampaio (2001, p. 80).

[219] BRASIL. Decreto-lei nº. 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1904. p. 210-223. Comentado por Oscar de Macedo Soares.

dades prescritas nos regulamentos sanitários"[220]. Referimo-nos aos artigos do código penal de 1890 por que consideramos que a tentativa da imprensa da cidade de Cachoeira, especialmente do jornal A *Ordem*, era insistentemente enquadrar as mães e pais-de-santo nos artigos acima descritos.

LEMBRANÇAS DO CONFLITO E UMA VOZ DISSIDENTE

No auge da repressão aos candomblés e da perseguição do periódico *A Ordem* às práticas culturais e religiosas afro-baianas, um texto apareceu num "pequeno jornal" concorrente. Neste escrito, não deixou de ser percebida a relação entre tais perseguições e o desejo dos médicos se estabelecerem como os únicos capazes de curar. O maestro Manuel Tranquilino Bastos, responsável pelo artigo, notou claramente a influência dos médicos na perseguição aos praticantes de terapias amparadas em saberes e valores afro-brasileiros, denunciando o absurdo da ação[221]. O maestro estreou suas "palestras" no *Pequeno Jornal* em 1924. Escrevendo sobre a trindade dos sons, revelou sua educação musical e cristã, descrevendo o acorde perfeito numa alusão à possibilidade de construção de uma sociedade harmônica:

> Quando ouço na música harmônica, a deliciosa consonância dos três sons sobrepostos, do *acorde perfeito* quer maior ou menor, tenho imediata concepção dos três ornamentos da evolução humana.
> Identificando-o: sinto Amor na *Tônica*; a Ciência na *Mediante* e a Virtude na Dominante.[222]

Negro, preocupado com a evolução e a ciência, o maestro já havia dado contribuições a luta social dos ex-escravos e seus descendentes. Nas últimas décadas do século XIX, aliado a setores abolicionistas, compôs o dobrado *Navio negreiro*, o *Hino abolicionista* e o *Hino 13 de maio*, nos quais buscava denunciar os sofrimentos e exaltar as virtudes dessa população. No ano de 1924, contando então 74 anos, escreveu na sua palestra de 21 de dezembro sobre "o médico e o curandeiro". Com a palavra o maestro:

---

[220] BRASIL. Decreto-lei nº. 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1904. p. 210-223.

[221] Ver nos anexos, fotografia do Maestro Manoel Tranquilino Bastos.

[222] PEQUENO JORNAL. 21 set. 1924. p. 1.

> Não é sério nem justo, o tribunal que persegue o curandeiro porque cura, processa-o porquê curou e condena-o porquê deu a vida a quem a fé matava. Os doutores em medicina, quando em nome da higiene, perseguem pela multa; que castigam pela prisão e processo que inutilizam os indefensos curandeiros por que curam, saem do ambiente de sua elevada e magistral profissão, e descem às profundezas da atmosfera do ciúme e do desrespeito: antíteses da classe a quem pertencem, aliás mui digna dos maiores encômios. [...]
> Oh ciência de saúde! Se tudo isso é verdade, até onde a vaidade, o ciúme, o orgulho e o despeito dos filhos do vosso nome, tentem baixar o nível do altaneiro prestígio que vos é peculiar?!
> Salvar o doente da morte, é obra de beneficência e caridade, a lei que vedar o exercício da caridade, seja amaldiçoada como atentatória à lei Divina.[223]

Tranquilino Bastos se refere aos injustos processos movidos contra os curandeiros[224], injustos, segundo o maestro, porque eles nada mais faziam do que curar. O texto aborda uma cura muitas vezes espiritual, obtida pela motivação do enfermo no sentido da inversão da sua fé, o que sugere que o curandeiro seria alguém que conhecia os mistérios da vida. Para Tranquilino Bastos, o curandeiro dava "a vida a quem a fé matava" e, ainda assim, contra ele incidia o arbítrio das multas, prisões e processos. O maestro atribuiu aos médicos a responsabilidade por tais perseguições, afirmando que os doutores se rebaixavam "às profundezas da atmosfera do ciúme e do desrespeito". Já os curandeiros, nas palavras do maestro:

> Os curandeiros, aptos desse título, é um desbravado armado de machado e foice, que não raras vezes abrem caminho para o trânsito seguro e certo da medicina acadêmica. São eles, os facultativos práticos da nossa flora, herdeiros de aturadas experiências dos seus antepassados em matéria de curar. Porque sofrem eles tamanho ciúme desdobrado em ódio? Será porque curam os desenganados incuráveis?[225]

---

[223] PEQUENO JORNAL. 21 dez. 1924. p. 1.

[224] Não encontrei processos criminais movidos contra curandeiros, mães e pais-de-santo, na cidade de Cachoeira nesse período. O único processo-crime contra um adepto da religiosidade afro-baiana encontrado no Arquivo Regional de Cachoeira é da década de 1970. Ver: Edmar Ferreira Santos (2004, p. 51).

[225] Ibid.

Assim, o maestro demonstrou que respirava a atmosfera em que vivia com funda insatisfação. Tranquilino Bastos mostrou clareza na análise dos acontecimentos que presenciava, bem como revelou inconfessáveis motivos que informavam sobre as perseguições que então se processavam. O maestro se referiu ao curandeiro como um explorador das propriedades desconhecidas da flora, herdeiros de uma longa experiência nas artes de curar, tornando, muitas vezes, o caminho da ciência médica mais leve e seguro. Assim, colocou-se ao lado dos curandeiros, ao tempo em que reconhecia seus inúmeros e inestimáveis serviços, defendendo aqueles "aptos desse título".

Em Cachoeira, no dia 5 de março de 1989, foi realizada uma reunião na Terra Vermelha. O objetivo era fundar a Sociedade Seguidores de São Jerônimo. O Sr. Antônio Gomes da Silva, conhecido como Seu Candola, lembrou da fundadora do seu terreiro, Mãe Judith de Xangô Aganju, como veremos, uma das mães-de-santo mais perseguidas pela imprensa e também pelas forças policiais, entre os anos de 1914 e 1923[226]. Nas palavras do Ogan Candola, registradas na ata daquele dia, nota-se mais uma vez as imbricações e conflitos provocados pelas diversas atuações dos pais e mães-de-santo nos campos "material e espiritual" da cidade:

> [...] verdadeiras romarias chegavam ao seu terreiro para receber a sua benção de Ialorixá e serem curadas das suas enfermidades espirituais e materiais. Sim, materiais, pois mãe Judith era naturalista e curou milhares de pessoas usando a flora medicinal, a ponto de criar conflito com os médicos da cidade, certa ocasião os médicos se reuniram e mandaram a polícia prendê-la, mas Olorum e Xangô Aganju livrou a sua rainha da prisão. Afirma o Sr. Antônio Gomes da Silva, se fosse falar tudo da mãe Judith este livro seria só para ela, e fala com muita emoção.[227]

Seu Candola nasceu em 1914, portanto, no ano do início da campanha do jornal A *Ordem* contra os terreiros de candomblé da cidade de Ca-

[226] As perseguições contra Mãe Judith foram analisadas no capítulo 4. da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. Fonte disponível no Acervo da Casa de Aganju Didè. Agradeço ao Babalaxé Antônio dos Santos da Silva, Duda de Xangô, filho de Seu Candola, o acesso ao acervo documental da Casa de Aganju Didè. Ver nos anexos, fotografia da Casa de Aganju Didè e família de Santo no ano de 2005.

[227] ATA de Fundação da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. 5 mar. 1989. *Livro de atas da Sociedade Seguidores de São Jerônimo*. Fonte disponível no Acervo da Casa de Aganju Didè. Agradeço ao *Babalaxé* Antônio dos Santos da Silva, Duda de Xangô, filho de Seu Candola, o acesso ao acervo documental da Casa de Aganju Didè. Ver nos anexos fotografia da Casa de Aganju Didè e família de Santo no ano de 2005.

choeira e adjacências. No auge da repressão policial, na década de 20, ele era uma criança de pouco mais de 6 anos, no entanto, convivia na casa de Mãe Judith e, certamente, presenciou apreensões e situações de anormalidade causadas pela imprensa, polícia, e como aparece em seu depoimento, pelos médicos. O ogan falecido em 1998, com 84 anos, recordava com emoção o episódio da "reunião" de médicos com a finalidade de "mandar" a polícia prender Mãe Judith por causa de seus conhecimentos da "flora medicinal".

Todavia, as relações entre os "agentes legais" da saúde e os curandeiros eram ainda mais complexas. Se, por um lado, temos indícios de perseguições contra os curandeiros motivadas por articulações dos médicos, por outro lado, também temos pistas de outras ligações entre farmacêuticos e curandeiros. Assim, Dona Lica, "sobrinha de criação" de Mãe Judith, lembrou dos remédios feitos pela mãe-de-santo:

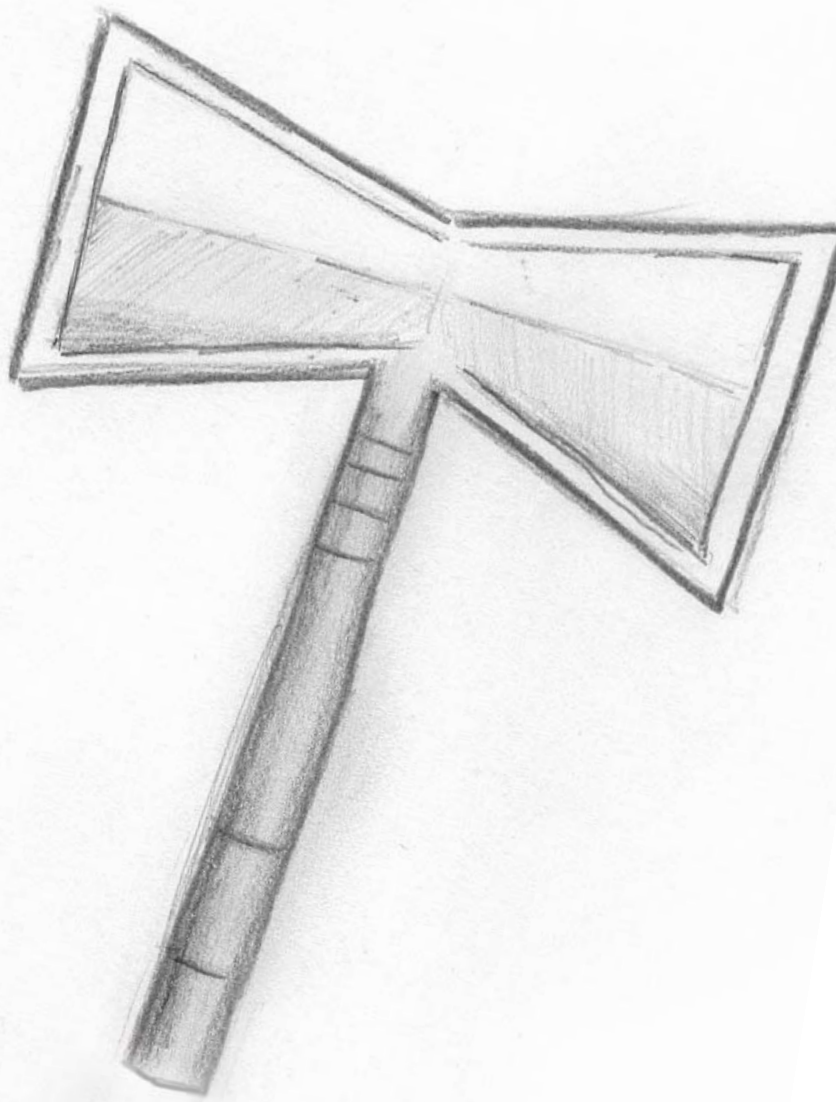
> A farmácia de Cachoeira toda tinha receita de tia Judith, todas. Ela dava o preparo, como preparava o remédio, ensinava como é. *Eles faziam, engarrafavam, colocavam o rótulo e foi uma propaganda séria em Cachoeira*. Quem tomava voltava pra perguntar aos farmacêuticos como era, mas eles não ensinavam não, pra não perseguir ela não sabe. Qualquer farmácia vendia. De lá de São Gonçalo mesmo pedia, como era que fazia? Se sabia ensinar. A moça que trabalhava lá era um pouco parente nossa sabe como é, era empregada nessa farmácia. Então ela chegou lá, comadre, com minha mãe, como é? A senhora sabe dizer como é esse remédio? Quando eu entrei na farmácia eu disse, esse negócio de jatobá, um mundo num canto, eu disse Marta o que é isso? Ela fez sinal (cruzou o dedo indicador sobre a boca indicando silêncio). Era pra fazer a calda naqueles frasquinhos pra vender. Jatobá é uma beleza. Tinha um tacho, com o fogareiro aceso cozinhando as raízes do jatobá, pra depois botar o açúcar pra fazer a calda, *aí botava nos frasquinhos dos farmacêuticos*. Na farmácia mesmo, em São Gonçalo, tinha um fogareiro no fundo da farmácia. Jatobá é muito bom. A roça de São Gonçalo também era de tia Judith, até hoje tá lá, chama Pindobeira.[228] (grifo meu)

[228] Informação fornecida por Maria da Paz Bezerra, Dona Lica (1923). 17 ago. 2007.

A partir desse elucidativo relato, pode-se inferir que remédios anunciados nas páginas da imprensa tiveram, literalmente, raízes nos terreiros de candomblé. Explicita-se uma cumplicidade entre alguns farmacêuticos e curandeiros e também se nota o paradoxo da feitiçaria em outras feições. Ou seja, o conhecimento terapêutico da mãe-de-santo estava submetido à clandestinidade, enquanto o agente legal, o farmacêutico, apropriava-se de suas receitas, as engarrafava e as rotulava "cientificamente", ganhando dinheiro e prestígio com as artes do curandeirismo.

Em Cachoeira, nas três primeiras décadas do século XX, as trincheiras da civilização erguidas pelo jornal *A Ordem* estavam apoiadas em valores morais burgueses e cristãos e não dissimulavam sua aliança com o discurso médico-higienista. Este tentava se estabelecer como único possível, capaz de curar e limpar a cidade. Considerava-se portador de uma pretensa verdade científica e, dessa maneira, tentava fazer subsumir outros saberes, inclusive os amparados em heranças afro-baianas. Entre os anos de 1914 e 1923, servindo ao propósito de aniquilar os maus costumes, *A Ordem* esquadrinhava a religiosidade de matriz africana e desencadeava uma verdadeira campanha contra essas práticas. Afrontando as autoridades policiais, os articulistas tentavam forçar uma enérgica providência contra os candomblés. Talvez estivessem tentando provocar uma atitude do major Paixão[229].

---

[229] O major Paixão foi arduamente perseguido nas colunas do jornal A *Ordem* pela suposta proteção aos candomblés. Esta perseguição foi analisada no capítulo 3. Ver nos anexos a fotografia do major Alfredo César Paixão.

CAPÍTULO III

POLÍTICAS LOCAIS E RELIGIOSIDADE AFRO-BAIANA: REPRESSÃO AOS CANDOMBLÉS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA

Vai, não vai
vai tudo preso
vai tudo preso Seu Bessém[230]
vai tudo preso(!?).[231]

As práticas culturais e religiosas afro-baianas serviram como munição para os grupos dominantes locais em suas disputas políticas. A proximidade que por ventura um grupo mantivesse com tais expressões era explorada por seus adversários no sentido de mostrar os desserviços à sociedade oferecidos pelos protetores dos sambas, batuques e candomblés. Na campanha do jornal *A Ordem* contra as "heranças do africanismo" entrelaçavam-se valores burgueses e cristãos, o apoio à classe médica, a concorrência entre jornais locais e o desejo de derrotar adversários políticos. Assim, os supostos protetores eram representados como responsáveis pela africanização da cidade, agindo dessa maneira contra os princípios e valores morais da civilização.

A organização política nos primeiros anos da República na Bahia foi caracterizada pelo marcante personalismo dos chefes políticos regionais, herdeiros das antigas oligarquias escravistas. Estudiosos da história política do período conceituam a atuação desses chefes de "coronelismo", devido ao fato de muitos deles obterem o título de "coronel"[232]. Os partidos

---

[230] Divindade da nação jeje em Cachoeira. Este vodum é representado pela cobra. Nas nações de candomblé ketu e nagô é sincretizado com o orixá Oxumaré; já nos candomblés de nação angola, com o inquice Angorô.

[231] Segundo Gaiaku Luiza, essa música era cantada pelos filhos-de-santo da nação jeje quando ocorriam as batidas policiais nos terreiros. Informação fornecida por Gaiaku Luiza (1909-2005). 23 nov. 2003.

[232] Segundo Eul-Soo Pang (1979, p. 19-20): "O termo 'coronel' significa literalmente coronel, uma patente militar originada nas milícias coloniais do fim do século XVIII, apesar de muitos acharem que o título provém da Guarda Nacional. O 'coronel', de modo geral, era o comandante militar de uma brigada da Guarda Nacional ou de um regimento num município. Era frequentemente dono de terras (senhor de engenho ou fazendeiro de gado), o componente dominante da classe dirigente do Brasil agrário; porém, membros de outras classes sociais, tais como comerciantes, advogados, médicos, burocratas, professores, industriais e até mesmo padres, tinham o posto de coronel da guarda."

políticos surgidos a essa época refletiam os interesses e tensões entre os coronéis, o que explicaria o caráter efêmero da maioria deles. Na tentativa de fazer valer seus interesses, essa política partidária fez surgir e desaparecer inúmeros órgãos de imprensa que funcionavam na dependência dos partidos[233]. O jornal *A Ordem* soube bem transitar entre os setores mais conservadores da elite cachoeirana e da circunvizinhança. Antes da proclamação da República, funcionava como "órgão do partido conservador", mudando após 1889 para "folha popular". Contudo, a mentalidade da folha não mudou com o decreto[234].

A municipalidade era o suporte político de um coronel. Na cidade, sede do município ou comarca, o coronel disputava com seus rivais o senhorio dos mecanismos político-administrativos e legislativos locais. Dessa maneira, podia garantir sua qualidade de chefe político, algumas vezes podendo alcançar, ele próprio ou algum protegido, um cargo de deputado, senador ou governador de Estado. Nos primeiros anos da República, a Bahia podia ser dividida em quatro regiões geo-econômicas, geralmente submetidas aos interesses dos coronéis de cada uma delas. O Recôncavo continuava a ser controlado pelas tradicionais famílias do açúcar, por empresas comerciais e financeiras e por criadores de gado. A família Prisco Paraíso detinha um reconhecido domínio político sobre o município de Cachoeira, enquanto a família Tosta controlava politicamente o município vizinho de São Félix.

O chefe da família Tosta, Joaquim Inácio Tosta, protagonizou um dos episódios que desembocaria na quase morte política do Partido Republicano da Bahia (PRB). Refiro-me ao boicote à sua candidatura ao governo do Estado quando era apoiado pelo senador Severino Vieira. A articulação de diversos políticos estaduais (inclusive Ubaldino de Assis[235], por Cachoeira) provocou a derrota do chefe dos Tosta no legislativo estadual, o que significou a primeira derrota política de Severino Vieira. Capitaneados pelo então governador José Marcelino, a maioria dos coronéis apoiou Araújo Pinho, de Santo Amaro. Ao lado do governador, Ubaldino de Assis então correligionário de Seabra, também apoiou o seu vizinho santo-amarense. É possível que para garantir a vitória do seu candidato no município de Cachoei-

[233] SAMPAIO, Consuelo Novais. *Os partidos políticos na Bahia na primeira república*: uma política de acomodação. Salvador: EDUFBA, 1998.

[234] A ligação do jornal *A Ordem* com setores conservadores da política local explicaria, em parte, seu longo período de vida (1870-1935), ao contrário de todos os outros jornais surgidos na cidade. Segundo Pedro Celestino, o periódico *A Ordem* circulava às quartas-feiras e aos sábados, e era o jornal de maior circulação do interior do Estado. Ver: Pedro Celestino da Silva (1943, p. 325-398).

[235] Ver nos anexos, fotografia de Manoel Ubaldino do Nascimento de Assis.

ra ele tenha utilizado o expediente então em voga nas disputas eleitorais, a capangagem.[236]

As eleições municipais ocorreram em janeiro de 1908, mas desde os últimos meses de 1907 o jornal *A Ordem*, ao lado de Prisco Paraíso e Inácio Tosta, já denunciava as articulações de Ubaldino de Assis nos distritos de Cachoeira. Este ocupava então o senado estadual. O senador era acusado por seus opositores locais de nomear suplentes analfabetos e desordeiros, além de enviar praças numa verdadeira "ostentação de força policial", a fim de organizar mesas favoráveis à candidatura de Araújo Pinho. O pleito municipal de 1908 foi tão conturbado quanto o estadual, contudo, Ubaldino de Assis garantiu o controle da administração local com a vitória de seu candidato à Intendência, Virgílio Reis.[237]

Nessa época, marcada pelo cisma no PRB[238], o jornal *A Ordem*, claro defensor da candidatura de Joaquim Inácio Tosta, permaneceu ao lado do senador federal e líder do PRB, Severino Vieira. Ubaldino de Assis esteve, desde então, sempre próximo do poder, tentando estar ao lado de Seabra, sem com isso desagradar por completo a ala do partido liderada pelo ex-governador José Marcelino. Na qualidade de chefe político regional, Ubaldino de Assis conseguia arregimentar lideranças de diversos municípios do segundo distrito. Numa reunião política realizada em sua casa no ano de 1909, concorreram representantes dos municípios e distritos de São Félix, Maragogipe, Cruz das Almas e Curralinho. Na campanha presidencial daquele ano, Ubaldino de Assis se manteve ao lado de J.J. Seabra e ofereceu apoio a candidatura Hermes–Wenceslau, divergindo do governador Araújo Pinho e do então senador e ex-governador José Marcelino. No entanto, Ubaldino de Assis dizia manter o apoio ao governador e ao senador no nível estadual, exceto em questões referentes à disputa eleitoral.[239]

O apoio à candidatura Hermes-Wenceslau foi fundamental para a chegada de Seabra ao governo baiano e Ubaldino de Assis se manteve *seabrista*

---

[236] Segundo Eul-Soo Pang (1979, p. 96), o processo eleitoral iniciado em 1907 foi arduamente disputado. Assim ele descreveu as cenas no município de Castro Alves, próximo a Cachoeira: "[...] um coronel marcelinista armou quatrocentos homens para garantir a organização de uma mesa eleitoral favorável ao governo."

[237] A ORDEM. 21 set. 1907. p. 1, 29 jan. 1908. p. 1.

[238] O cisma no Partido Republicano da Bahia pode ser caracterizado pela existência de duas facções: o grupo do governador José Marcelino e o grupo do senador Severino Vieira. Ainda havia uma ala de oposição liderada por José Joaquim Seabra. Ver: Eul-Soo Pang (1979). Especialmente o capítulo 3, *A oligarquia coronelista no sertão e a queda do PRB (1904-1912)*, p. 89-111; ver também: Consuelo Novais Sampaio (1998). Especialmente o capítulo 3, *Tensão política e ascensão de J. J. Seabra*, p. 93-123.

[239] O PARAGUAÇU. 21 ago. 1909. p. 1.

por todo tempo, sendo bem recompensado por isso[240]. Para analistas do período, o ano de 1915 marcou o domínio inconteste do poder *seabrista* na Bahia. Neste ano, Ubaldino de Assis foi nomeado intendente da cidade de Cachoeira. A partir desse momento, seu grupo político foi diversas vezes acusado de ser protetor dos candomblés. Um dos seus "capangas", Miguel Rodrigues da Rocha, era *Pejigan* de um importante candomblé jeje da cidade, o *Sejahundè*, ou como é mais conhecido, a Roça de Ventura[241].

OS PAPÉIS POLÍTICOS DO OGAN

O período de maior vigor do *Sejahundè* nas primeiras décadas do século XX ocorreu entre os anos de 1914 e 1923. Nesse intervalo, sob a liderança da Gaiaku Maria Ogorensì, foram recolhidos dois "barcos" para novos iniciados. Antes do recolhimento dos barcos foram confirmados cinco ogans, entre eles, o senhor Miguel, homem de confiança do deputado Ubaldino de Assis. Ocorre que este período também marca um momento de intensificação da campanha do jornal *A Ordem* contra os candomblés. Sendo a redação do periódico inimiga declarada do intendente municipal, que à época vivia um dos seus melhores momentos políticos, é estranho como os jornalistas desta folha não aproveitaram a ligação entre o ogan e o intendente nas suas colunas.

É possível que não soubessem da ligação do capanga Miguel com o *Sejahundè*, mas, existem outras possibilidades. As palavras dos filhos do senhor Miguel, destacando o papel político do ogan na cidade, refere-se a ele como "um Getúlio Vargas"[242]. Em que pese o orgulho filial, sabe-se um pouco das estratégias do senhor Miguel para proteção de sua família e, possivelmente, do candomblé do qual era membro. Além de fazer parte da Irmandade dos Martírios[243], o que provavelmente lhe proporcionava trânsito social e prestígio[244], uma das estratégias do ogan Miguel foi o estabelecimento de laços de compadrio com importantes famílias da cidade. O

---

[240] Com o apoio do ex-governador José Marcelino, do governador Araújo Pinho e do ministro do interior Joaquim Seabra, Ubaldino de Assis foi eleito deputado federal pelo segundo distrito.

[241] Ver nos anexos, fotografia do Pejigan Miguel Rodrigues da Rocha.

[242] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005), 23 nov. 2003, Eugênio Rodrigues da Rocha (1906-2006). 1 out. 2005.

[243] A confraria existia desde o século XVIII sob a denominação "Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos de Nação Jeje". Ver: Luis Nicolau Parés (2006, p. 112).

[244] Sobre uma irmandade negra como agência de prestígio, ver: Júlio Braga (1987).

renomado escritor e político Alberto Rabelo era padrinho de Eugênio Rodrigues da Rocha (Seu Geninho), filho do ogan Miguel. Sua outra filha, Joana (iniciada para *Azansú* no *Sejahundè*), era afilhada de Arlindo Estrela, prestigiado comerciante e proprietário de terras da região. O próprio filho do deputado Ubaldino, o advogado e promotor da comarca de Cachoeira, Benigno de Assis, era "compadre" do ogan Miguel, e o comerciante Arlindo Pereira era padrinho de sua filha Luiza[245].

O senhor Miguel certamente usava de seus relacionamentos para proteger sua casa e seu terreiro que, aliás, por algum tempo, era o mesmo lugar. As lembranças que Seu Geninho tinha das festas no *Sejahundè* sugerem que era difícil tornar invisível tamanho acontecimento:

> Moramos no Ventura por muito tempo. [...] Nossa casa ficava defronte ao Peji de cima. Era uma casa de dois quartos, de telhado de palha, e foi meu pai quem construiu. [...] Aprendi a tocar atabaque aos oito anos de idade e quem me ensinou foi o falecido Ogan Caboclo. [...] Lá, criança não aprendia a tocar no atabaque. [...] O candomblé lá na Roça de Ventura amanhecia o dia. Vinham aquelas vendedoras de Cachoeira vender aquelas bobagenzinhas delas, a noite toda com o fifó aceso. Vendiam amendoim cozido, cocada, pé-de-moleque... Dentro da roça, em época de festa, havia uma birosca que vendia charutos, bolachas... A Roça de Ventura, em Cachoeira, não existia outra igual. Quando era o *Gbòitá*, nem queira saber!!! Cachoeira em peso subia, aqueles negociantes todos: sr. Ricardo Pereira, sr. Luis Réis e aquelas famílias todas vinham apreciar o *Gbòitá*. Só se viam os cavalos amarrados, porque naquele tempo ninguém possuía automóvel em Cachoeira. O povo alugava cavalo ou jegue com o sr. Agêmiro, no bairro do Caquende. Era o candomblé que abalava Cachoeira. Vinham muitas autoridades, como Sinhá Porfíria da Terra Vermelha, Aleijadinha da Lagoa Encantada, Zé-do-Vapor da Terra Vermelha... Sinhá Abali sempre estava presente, ela nunca abandonou Maria *Ogorensì*, assim como *Kpòsúsì* Romaninha. Esta só falava em *jeje*, não falava em português não![246]

---

[245] Iniciada para Oyá, Luiza Franquelina da Rocha (Gaiaku Luiza) viria a se tornar uma renomada sacerdotisa jeje mahi. Informação fornecida por Eugênio Rodrigues da Rocha (1906-2006). 1 out. 2005.

[246] Depoimento de Eugênio Rodrigues da Rocha, Seu Geninho (1906-2006), à Marcos Carvalho. Ver: Marcos Carvalho (2006, p. 40-41).

Tal acontecimento seria um prato cheio para a redação do jornal *A Ordem*. Tudo que o periódico temia parecia acontecer na roça de Ventura, sobretudo a participação das "honestas famílias" da cidade no candomblé. Todavia, o *Sejahundè* jamais apareceu nas colunas da folha, que não poupava, como veremos, Mãe Aleijadinha, Pai Zé-do-Vapor, Mãe Judith, Mãe Paulina e tantos outros. Nas notícias do periódico, o nome do deputado Ubaldino de Assis apareceu explicitamente relacionado aos candomblés somente na década de 1920, quando peças foram movidas no jogo político do Estado e do município de Cachoeira, levando o chefe local a uma queda de prestígio. O período inaugurou uma forte ofensiva da polícia contra os terreiros, no entanto, a roça de Ventura esteve fechada durante quase toda a década de 20, devido à morte de sua líder Maria *Ogorensì*.

Entretanto, a música lembrada por Gaiaku Luiza, mencionada na abertura deste capítulo, revela que a relação entre os candomblés jeje da cidade e a polícia, se não era de guerra também não era nada harmoniosa. A cantiga sugere uma ambiguidade no tratamento da polícia, talvez passível de negociação com os praças e chefes ou, quem sabe, com os voduns. A letra diz o seguinte: *Vai, não vai / Vai tudo preso / Vai tudo preso Seu Bessém / Vai tudo preso* (!?). O primeiro verso, bem como a entonação de toda a canção, ocasiona uma dúvida sobre o que de fato podia acontecer. Quem decidiria sobre ir preso ou não? A autoridade policial ou o vodum Bessém, ligeiramente consultado na hora da aflição, com a batida no terreiro?

Talvez fossem papéis como aquele desempenhado pelo ogan Miguel que levassem a redação do jornal *A Ordem* a escrever as séries de reportagens com o título *Nos domínios de ogan*. Em que pese os equívocos presentes nas notícias acerca das funções dos ogans, eles se destacam nas colunas como figuras proeminentes nos candomblés. Algumas vezes, o ogan aparece nas notícias como um deus que é adorado por seus seguidores, outras vezes, embora no mesmo sentido, como uma espécie de origem das "farras negras", confundidos com os pais-de-santo ou corrompendo mulheres. Nesse ponto, é interessante notar que essas reportagens trazem nomes de figuras importantes na sociedade local, responsáveis inclusive por fornecerem licenças para se tocar candomblés, ou indivíduos classificados como "embaixadores" dos terreiros nas relações com as autoridades policiais.[247]

Quando se referem ao ogan como um "deus dos feiticeiros", não podemos excluir a hipótese de que os jornalistas possam ter confundido em suas páginas o cargo iniciático de ogan com a divindade chefe da guerra,

[247] A ORDEM. 12 maio 1915. p. 1, 15 maio 1915. p. 1.

dono do ferro, o orixá guerreiro Ogum. Laura de Mello e Souza já havia observado, no Brasil colonial, uma suposta escolha dos negros pelas divindades guerreiras frente às adversidades da escravidão[248]. No entanto, ao considerarmos verdadeira a confusão mencionada entre as palavras "ogan" e "ogum", supomos que jornalistas em lugares diferentes (pelo menos Salvador e Cachoeira)[249] caíram no mesmo engano, atribuindo ao ogan o *status* da divindade Ogum.

Se de fato isso aconteceu, nada mais indica a suposta confusão que a proximidade morfológica das palavras. Talvez, uma ínfima aproximação semântica pode ser notada se partirmos para a palavra fon *gan* que significa chefe. É provável que uma orientação católica fosse a responsável pela confusão do jornalista de *A Ordem*. Segundo o jornal *O Norte*, São Cipriano, "o grande feiticeiro", referia-se a ogan como um "santo poderoso, senhor dos mundos"[250]. Especulações à parte, ao mesmo tempo em que os jornalistas atribuem a ogan qualidades divinas, fala-se dele naquilo que nós reconhecemos como suas funções públicas, ou seja, agenciando negociações possíveis e resolvendo problemas externos dos terreiros.

É possível que naquele momento o ogan estivesse em evidência, aliás, como acontece ainda hoje, por assumir a responsabilidade na resolução de problemas que reverberavam para além da comunidade religiosa. Devido a essa exposição dos ogans – por estarem à frente de problemas públicos dos candomblés –, tornou-se lugar comum a percepção de sua função como o exercício de um cargo de natureza honorífica, do qual mães e pais-de-santo se valeram, escolhendo brancos ou pessoas de maior poder aquisitivo para lhes ajudar e proteger. Em que pese esta constatação, deixa-se de lado as inúmeras atribuições rituais dos ogans, como membros atuantes dos candomblés, a quem cabe privilégios e direitos, bem como obrigações definidas no interior das comunidades de terreiro.[251]

Nina Rodrigues, no livro *O animismo fetichista dos negros baianos* (1896), decerto inaugurou essa interpretação do cargo de ogan como um título honorífico. Para este autor, os ogans eram "responsáveis e protetores do candomblé". Ele afirma que devido à perseguição de que eram alvo os candomblés e "a má fama" em que eram tidos os "feiticeiros", era uma "necessidade a procura de protetores fortes e poderosos que garantissem a

---

[248] SOUZA, L. de M. e. *O diabo na Terra de Santa Cruz*, 1986. p. 267-268; Ver também: Roger Bastide (1971).

[249] BRAGA, J. *A cadeira de ogan e outros ensaios*, 1999. p. 35-110.

[250] O NORTE. 30 nov. 1917. p. 1.

[251] BRAGA, op. cit., p. 35-110.

tolerância da polícia". Assim, Nina Rodrigues asseverava que "o título e as honras de ogan" são oferecidos pelos candomblés em "recompensa" aos seus protetores que, iniciados ou não, "acreditam na feitiçaria".[252]

Em todo caso, não obstante os limites da interpretação, Nina Rodrigues oferece pistas acerca das funções públicas dos ogans nos primeiros anos da República brasileira. O autor qualifica a proteção que os ogans dispensavam aos candomblés de "real e efetiva". Segundo ele "as proibições policiais mais terminantes e rigorosas desfaziam-se por encanto diante de recursos e empenhos que os ogans põem em ação". Nina Rodrigues tentou explicar os interesses que estavam em jogo:

> A mola é sempre o interesse eleitoral, que neste país faz de tudo catavento e nas grandes influências políticas vão eles buscar os seus melhores protetores. Sei de um senador e chefe político local que se tem constituído protetor-chefe dos ogans e pais de terreiro. E acrescente-se aos interesses materiais e diretos, a crença supersticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes, e poder-se-á fazer uma idéia do grau de proteção indireta de que hoje podem dispor os feiticeiros.[253]

Se levarmos em conta as denúncias do jornal *A Ordem* contra a proteção oferecida aos candomblés pelo chefe local, senador e deputado federal Ubaldino de Assis, ficamos tentados a imaginar quem era o senador e chefe local que Nina Rodrigues conhecia. Contudo, ele certamente não foi o único chefe político a se relacionar com os candomblés baianos[254]. É evidente que Ubaldino de Assis não foi o primeiro e nem seria o último político influente acusado de manter ligações com ogans, mães e pais-de-santo.

OS JOGOS POLÍTICOS DA IMPRENSA

Nas disputas locais, a imprensa mal disfarçava seus interesses pelo controle da Intendência Municipal. No apoio a determinado grupo políti-

---

[252] RODRIGUES, N. O *animismo fetichista dos negros baianos (1896)*, 2005. p. 49.

[253] Ibid., p. 49-50.

[254] SOUZA, Antônio Loureiro de. *Notícia histórica da Cachoeira*. Salvador: UFBA, 1972. p. 64-65. (Estudos Baianos, n. 5).

co também estava em jogo a publicação dos atos oficiais (deliberações do conselho, atos judiciais e eleitorais, posturas municipais) e demais trabalhos gráficos requeridos pela administração do município. A concorrência para a publicação de tais atos sempre era vencida pelo jornal do grupo político que estava no poder, fazendo com que os editais parecessem peças de ficção e gerando no jornal do grupo de oposição várias denúncias das orquestrações ilícitas dos poderes públicos com setores da imprensa.[255]

Ao examinar as séries do jornal *A Ordem*, nota-se um adensamento das denúncias contrárias às práticas culturais e religiosas de matriz africana entre os anos de 1914 e 1923. Nesses anos, chega-se a contar 30 notícias, sendo 27 denúncias contra os candomblés, 2 contrárias aos batuques e uma contra o samba. Seguiremos ao longo do capítulo, apresentando algumas linhas argumentativas que objetivam demonstrar a complexidade envolvida nos discursos, representações e práticas repressoras de setores da elite local. Por outro lado, discutiremos também como os setores populares articularam estratégias de resistência, negociadas ou não, para dar seguimento à preservação e recriação de suas heranças ancestrais.

O crescimento da religiosidade de matriz africana em Cachoeira e adjacências foi notado pelo jornal *A Ordem* desde os primeiros anos do século XX. Contudo, a progressiva inquietação de setores da elite letrada da cidade com os candomblés e a proximidade tanto das informações quanto dos locais de realização das festas, pode indicar que esse crescimento sofreu uma aceleração a partir, mais ou menos, do ano de 1912. Em 18 de dezembro do mesmo ano, no jornal *A Ordem*, uma descrição do candomblé emerge como peça literária do professor e literato Leonídio Joaquim da Rocha[256]. Maria Ogorensì recolheu dois barcos de *iaô* na roça de Ventura, durante a década de 1910, o primeiro, com 8 filhos-de-santo, teria sido feito em 1914[257]. Mãe Judith, por sua vez, comprou o sítio onde estabeleceu seu terreiro na Terra Vermelha em 1913. Essa expansão se constituiu numa das principais preocupações dos que se consideravam baluartes da civilização.

A partir do ano de 1914, alguns nomes de indivíduos destacados na sociedade cachoeirana figuraram nas páginas do jornal *A Ordem* como protetores dos candomblés. Geralmente esses nomes encontravam guarida na redação do jornal *O Norte*. O Sr. Alfredo César da Paixão, ou simplesmen-

---

[255] Uma TRAMÓIA indecente. A Ordem, 25 jan. 1905. p. 1.

[256] A ORDEM. 18 dez. 1912. p. 1.

[257] PARÉS, L. N. A *formação do candomblé*, 2006. p. 214.

te o major Paixão, foi um desses nomes, senão o principal deles, entre os anos de 1914 e 1923. Em 1914, o major Paixão era colaborador do jornal *O Norte* e superintendente da polícia local. Começou a se notabilizar nas páginas do jornal *A Ordem* por causa de uma suposta prática de conceder licenças para a realização dos candomblés em vários pontos da cidade. Todavia, não poderíamos descartar a hipótese de que a relação entre os candomblés e o major Paixão tenha sido uma construção do jornal *A Ordem*, com a intenção de depreciar o diretor da folha concorrente.

Nesse sentido, seria apenas a concorrência comercial que levaria o diretor do jornal *A Ordem*, o jornalista Durval Chagas, a escolher o major Paixão como seu alvo, ou haveria outros importantes motivos para tal empresa? Já nos referimos às disputas pela hegemonia política local alimentando a campanha contra as práticas culturais e religiosas de matriz africana: agora, procuraremos demonstrar como, principalmente os candomblés, foram utilizados como munição nas disputas políticas entre grupos rivais na cidade de Cachoeira, entre os anos de 1914 e 1923, fase de maior incidência de notícias sobre candomblé nas duas folhas mencionadas. O povo-de-santo, por sua vez, também soube utilizar os acontecimentos em seu proveito.

Em 1915, uma lei estadual promulgada no governo Seabra reformulou os meios de acesso a cargos nos municípios, ou seja, os intendentes passaram a ser nomeados pelo governador e podiam permanecer no cargo por dois anos. A participação de Ubaldino de Assis nas articulações que levaram Seabra ao poder em 1912 e, também, sua aliança com o governador nas eleições legislativas e municipais de 1914, levaram o chefe do executivo estadual a nomeá-lo intendente da cidade de Cachoeira em 1915[258]. Ademais, o deputado já gozava de hegemonia política local desde 1909, controlando cargos públicos e instituições como a Santa Casa de Misericórdia, da qual foi provedor entre os anos de 1912 e 1918[259].

O major Paixão chegou ao posto de superintendente da polícia local sob os auspícios de Ubaldino de Assis. Fiel correligionário do deputado, alcançou também o cargo de Coletor Estadual no município. Apesar de uma aliança momentânea em torno do nome de Antônio Muniz para a

[258] O NORTE. 29 out. 1915. p. 1. Sobre a reforma municipal de Seabra em 1915, ver: Eul-Soo Pang (1979, p. 123-126). Segundo Pang, a reforma municipal permitiu ao Partido Republicano Democrata (PRD) assegurar a eleição para governador do candidato seabrista Antônio Muniz, através da expansão da distribuição de favores: "[...] coletores de impostos estaduais e federais, funcionários dos correios e professores, todos esses lugares foram dados a protegidos do coronel dominante".

[259] SILVA, P. C. da. *Datas e tradições cachoeiranas*, 1943. p. 346.

sucessão de Seabra[260], os partidários locais de Prisco Paraíso[261] e do coronel Albino José Milhazes[262], acastelados na redação do jornal *A Ordem*, passaram a demonstrar todo o seu descontentamento em torno das indicações do governador eleito para a cidade de Cachoeira. A partir desse momento, o jornal intensificou o uso das práticas culturais e religiosas de matriz africana como munição contra o grupo localmente controlado pelo deputado e, naquele momento, intendente Ubaldino de Assis.

Nas páginas do jornal *A Ordem*, o major Paixão era considerado "um doutrinador" das colunas de *O Norte* e era censurado por um suposto pouco zelo na superintendência da polícia local. Também era acusado de permitir "diversos abusos" e, o pior dentre eles, os candomblés. Como já nos referimos, a construção da imagem do candomblé na imprensa, desde meados do século XIX, identificava-o com o que havia de mais atrasado nas terras da Bahia. Deste modo, qualquer indivíduo a ele relacionado receberia duas prováveis alcunhas: ou estaria abusando da "credulidade pública", mediante interesses escusos, ou seria um ignorante explorado por acreditar em feitiços inspirados em deuses pagãos. Esses foram, respectivamente, os principais componentes do que chamei aqui de "a retórica do fetiche" e do "estereótipo da feitiçaria".

Nas colunas do jornal *A Ordem*, a suposta proteção do major Paixão a uma festa de candomblé no dia 25 de dezembro de 1914, salvou o natal da rua do Sabão[263]:

> Perdoe-nos o Sr. major Alfredo Paixão, se, em prol dos nossos bons costumes, que estamos de vez em quando importunando, chamando sua atenção para os abusos que se notam passo a passo na cidade, à cuja polícia s.s. superintende com um desamor já de sobejo reconhecido e censurado.

---

[260] A ORDEM traz sua adesão ao candidato do nosso partido. *O Norte*, 3 set. 1915. p. 1.

[261] Em 1915, Francisco Prisco de Souza Paraíso era proprietário de terras na freguesia do Iguape, professor da Faculdade de Direito e chefe político local. Ele era o filho mais velho do político imperial de mesmo nome. Durante o império, seu pai havia sido deputado provincial, ministro da justiça e conselheiro de estado. Na república, foi constituinte e depois senador. Faleceu em 8 de novembro de 1895. Seu primogênito assumiu os negócios da família. Ver: DR. PRISCO Paraíso. *A Ordem*, 3 mar. 1915. p. 1.

[262] O coronel Albino José Milhazes, de origem portuguesa mas naturalizado brasileiro, era proprietário de muitas terras, negociante abastado, exportador e industrial do fumo. Ver: Luis Nicolau Parés (2006, p. 195).

[263] Segundo Seu Geninho, filho de Miguel Rodrigues da Rocha (antigo Pejigan da Roça do Ventura), duas mulheres lideravam o candomblé na rua do Sabão no início do século XX. Eram elas: Tia Sofia e Vovó Agda, respectivamente, mãe e filha. Seu Geninho, que nasceu em 13 nov. 1906, acredita que Tia Sofia era africana. Informação fornecida em 1 out. 2005.

> Um deles é a praga dos candomblés, herança suja que nos deixou o africanismo dos tempos ominosos da escravidão e que os adoradores de Ogan realizam até em pleno coração da cidade, ali à rua do Sabão, em épocas festivas e mesmo em dias nos quais os descendentes dos ovampos não têm a alma alvoroçada por uma qualquer ditosa recordação.
> Ainda pelo Natal, se nos não é ingrata a memória no próprio dia em que se comemora o nascimento do Menino Deus, o batuque e as danças infernais que acompanham a celebração grotesca da *missa negra* estavam no seu auge, numa das casas nessa rua situada. Entraram dois policiais com a intenção de pôr termo ao abusivo divertimento africano, segundo somos informados. Às primeiras palavras de intimação, recuam de seu propósito, porque [...] 'O CANDOMBLÉ SE FAZIA COM A LICENÇA DO MAJOR DELEGADO'.[264]

Ao lado da já conhecida representação dos candomblés como acontecimentos execráveis, sujos e diabólicos, herdados da África, destaca-se a referência direta ao responsável pelo policiamento da cidade, neste caso, o major Paixão. Os apelos da redação do jornal *A Ordem* feitos à polícia contra as celebrações negras, até então, jamais se referiram a uma autoridade específica, mas, sim, a toda corporação. A chegada do major Paixão à superintendência da polícia local parece ter adicionado mais ingredientes na aborrecida oposição feita pelos colaboradores do jornal *A Ordem* aos partidários do deputado Ubaldino de Assis.

Nos tempos do major Alfredo Paixão, os ventos pareciam estar mais favoráveis à difusão dos candomblés. No episódio do natal na rua do Sabão, caso o major não tenha de fato permitido a celebração, certo é que seu nome não estaria à toa na boca do povo-de-santo. Assim, ele foi bem utilizado num momento crucial de repressão e garantiu a continuidade da festa. Por sua vez, os articulistas do jornal *A Ordem* vislumbravam intenções escusas nas atitudes do major:

> Certo, tudo isso se pratica com a prévia anuência do Sr. major Alfredo Paixão.
> E porque os candomblés, na marcha disseminadora em que vão, dentro em pouco tomarão conta até das principais vias públicas da cidade, já houve quem dissesse, com a malícia esfuziante com que pontua as suas frases de efeito,

[264] A ORDEM. 13 jan. 1915. p. 1.

> que o atual delegado tem aspirações, em se tratando da macabra dança, nada edificantes.
> Não esposamos tal pensar. Também não compreendemos como e por que o senhor major superintendente da polícia, aliás um espírito inteligente, diretor da opinião pública como figura primacial de um órgão de imprensa, consente em plena cidade, nessa marcha evolutiva que empreendemos para a perfectibilidade social, a encenação de costumes torpes e envergonhantes, transplantados para o Brasil-menino pelas récuas de infelizes tão maravilhosamente decantados, nas angústias de seu martírio, pelas estrofes de fogo do poeta do Navio Negreiro.[265]

Nesses termos, o articulista levantava suspeita quanto à participação do major Paixão nas festas de candomblé. No entanto, o jornalista tentava contemporizar, afinal, mostrava-se inquieto com a crescente organização dos terreiros e, certamente, ele acreditava que apenas a polícia podia vibrar um golpe de morte no que chamava de "a instituição negra". O major Paixão figurou em quase todas as notícias sobre os candomblés entre os anos de 1914 e 1923. A suposta condescendência do major é acentuada a cada novo relato. Durante as comemorações negras da abolição em 1915, a nossa já conhecida Mãe Paulina, sacerdotisa de um terreiro no Alto do Cucuí, festejou o dia 13 de maio com um sonoro candomblé e, quando importunada, utilizou do mesmo expediente dos religiosos do natal na rua do Sabão:

> Certo, em comemoração à data da áurea lei que quebrou os grilhões do cativeiro, trabalhou no dia 13, à noite, varando a madrugada de ontem com o seu imoralíssimo batuque, o pigy de mãe Paulina, com prévia licença, segundo ela própria o diz, do Sr. major Alfredo Paixão, delegado de polícia em exercício e jornalista doutrinador das primeiras colunas d' O *Norte*.
> O despacho de anteontem do antro lúgubre em que, cercada de cabeças de bode e outras risíveis bugigangas de torpes e nojentas feitiçarias, pontificam mãe Paulina e sua côrte, numa deslavada reincidência, nada mais foi do que um acanalhamento às prerrogativas da polícia, da qual pouco caso fazem os *farristas* do Alto do Cucuí.[266]

---

[265] A ORDEM, 13 jan. 1915. p. 1.

[266] Id., 15 maio 1915. p. 1.

Referimo-nos anteriormente à descrição do terreiro e dos religiosos, sugerindo um aspecto sinistro ou mesmo fúnebre. Dessa maneira, o articulista relacionava uma vez mais a religiosidade de matriz africana com a criminalidade. A corte de Mãe Paulina, nas suas palavras, estabelecida em meio a "torpes e nojentas feitiçarias", é caracterizada como uma "cena burlesca", "risível", afirmando, assim, a representação de ignorância e mesmo imbecilidade das pessoas que se dedicavam a essas festas, consideradas por eles licenciosas e, como vimos, muitas vezes chamadas de "orgias".

A ironia que corre impregnando a notícia inverte a posição que Mãe Paulina certamente dispunha entre os populares. Iniciada para o orixá Omolu[267], além das festas do seu "pontificado", oferecia cura àqueles que a procuravam, como sugerem as notíciais que a relacionam com outras curandeiras da região, todas chamadas de feiticeiras pelos jornalistas do A *Ordem*. Já o major Paixão, ao que tudo indica, não era um simples colaborador do jornal O *Norte* e, sim, "figura primacial" que escrevia nas "primeiras colunas" da referida folha. Mas que tipo de interesse subreptício a folha concorrente reputava ao major?

Certo é que o jornal O *Norte*, no qual o major era figura das mais importantes, também fazia coro ao progresso e a civilização da "heróica" cidade da Cachoeira. Assim, seu escritório criticava as "crendices populares", bem como não deixava de contra-atacar o jornal *A Ordem* com insinuações a respeito das relações de seus colaboradores com feiticeiros, como veremos adiante. Em edição de 17 de dezembro de 1915, numa nota sobre os presentes à "mãe d'água", acompanhados de "preces" e deixados no rio Paraguaçu, o jornal classificou o ato como uma "cena ridícula" que demonstrava a "crença popular pelas feitiçarias e outras baboseiras". Segundo o articulista, as preces e "bugigangas" rogavam para que "as águas do rio baixassem" e levaram pessoas de diferentes classes ao encontro das águas, até "duas senhoras da nossa elite social".[268]

Entretanto, no ano de 1917, o jornal O *Norte* desmentiu dois casos de supostos assassinatos vinculados aos candomblés e publicados no jornal A *Ordem*. Foi assim com a menina Roxinha, do povoado do Calado, no distrito de Belém, que na reportagem do jornal *A Ordem* teria sido assassinada por um adepto do candomblé por desferir injúrias contra *Baluaê*. O acontecimento foi desmentido pelo jornal O *Norte* que afirmou a investigação

[267] Gaiaku Luiza se referia a esta mãe-de-santo chamando-a "Paulina de Azansú". Segundo Gaiaku Luiza, ela era "nagô". Os jejes, caso de Gaiaku Luiza, sincretizam o vodum Azansú com o orixá Omolú, pelas suas características em comum. Informação fornecida por Gaiaku Luiza (1909-2005). 23 nov. 2003.

[268] O NORTE. 17 dez. 1915. p. 1.

policial e fez questão de publicar a certidão de óbito da menina na íntegra, bem como na morte de José Joaquim dos Santos que, segundo o jornal *A Ordem*, teria sido assassinado a cacetadas "para lhe ser tirado o diabo do corpo". Utilizando de contumaz ironia, a redação do jornal *O Norte* corrigiu dados, desqualificou as reportagens da folha concorrente e sugeriu que seus colaboradores tinham "conhecimento", apesar de "desprevenidos", de feitiços e feiticeiros:

> Os nossos confrades d'*A Ordem* estão na maré das altas reportagens e, de guerra declarada a Ogan, "santo poderoso, senhor dos mundos", na frase de São Cipriano, o grande feiticeiro. E, desprevenidos, de *corpo aberto*, como se diz, sem ao menos tomarem umas benzeduras com vassourinha branca embebida em azeite da Costa, vão, de pena em riste, entrando portas adentro de tudo quanto é *pigy* e *aganjú de Deus*, sem temer o castigo que é infalível em casos tais. Se é? [...] Vejamos: Na quarta-feira última, os dignos confrades da velha *folha* local, depois de um *raid profanatório* pelos *pigys* e *aganjús*[269] de seu VASTO conhecimento, entenderam de alarmar os nervos da pacata população desta terra com a sensacional notícia da morte de um homem chamado José Joaquim dos Santos, cuja causa disseram ter sido o espancamento a cacete, 'para lhe ser tirado o diabo do corpo'. Ogan castigou o noticiarista d'A Ordem, pois nada disto aconteceu; nem o homem chamava-se José Joaquim dos Santos, e sim Umbelino de tal, e nem foi morto por espancamento, conforme apurou a polícia no inquérito a que procedeu, cujo resultado tornaremos público no próximo número.
> E tá aí!... Não sabemos porque os nossos confrades d'A Ordem são infelizes quando mexem em bozó [...]
> Cruz! [...][270]

Não podemos descartar a possibilidade de a linguagem ter sido utilizada em proximidade com o falar do povo-de-santo apenas para intimidar a redação do jornal *A Ordem*. As últimas palavras então parecem afirmar

[269] Após a publicação no jornal *A Ordem* de um convite de Mãe Judith para uma festa em sua casa de Aganju de Deus, esta folha, e também o jornal *O Norte*, passaram a utilizar o termo "aganjú" para se referir às casas de candomblé de uma maneira geral, tal qual foi utilizado o termo "pigy". No capítulo 4, analisamos as notícias sobre Mãe Judith.

[270] O NORTE. 30 nov. 1917. p. 1.

justamente o contrário do que dizem, quando ironizam "não sabemos por que os nossos confrades d'A Ordem são infelizes quando mexem em bozó". De qualquer modo, o escritório do jornal O *Norte* revelou conhecer essa linguagem melhor do que seu concorrente. E tudo indica que não apenas o vocabulário era mais conhecido nas bandas do jornal O *Norte*. Na chamada da notícia aparece em destaque o subtítulo O *castigo de ogan*. Seria isto uma referência sarcástica ao posto ocupado pelo major Paixão no candomblé e desconhecido pelos "rapazes" do jornal A *Ordem*? A referência ao conceito de São Cipriano sugere a intenção de ludibriar o outro e, através do medo, tentar potencializar suas forças. Porém, especulações a parte, o fato é que a notícia deixa claro que o castigo de Ogan é "infalível".

Na luta contra a perseguição da qual foi vítima, o povo-de-santo se valeu de uma ampla rede de alianças com indivíduos de diferentes classes sociais. Para o enfrentamento dos arranjos daqueles que se colocavam nas trincheiras opostas aos candomblés, mães e pais-de-santo buscaram colaboradores que pudessem negociar e até mesmo obstar a ação de jornalistas e da polícia. Essa rede de relacionamentos incluía adeptos efetivos dos candomblés, pessoas que compartilhavam valores religiosos afro-baianos e também pessoas distantes desses valores que, por diferentes razões, dispensaram algum tipo de colaboração contra a agressividade de setores da imprensa ou negociaram com autoridades públicas, quando elas mesmas não eram tais autoridades. O major Paixão bem podia estar incluído nessa extensa rede de solidariedade.

A redação do jornal O *Norte*, dirigida pelo major, não deixa de defender os candomblés, afinal, classifica as atitudes da redação adversária como um "*raid* profanatório pelos pigys e aganjús". Deste modo, a campanha contra os candomblés foi representada como um ataque aviltante contra a integridade e a honra de espaços sagrados, visando macular lugares, indivíduos, práticas, valores e divindades. A linguagem da notícia, como assinalamos, insinua uma proximidade com o povo-de-santo. A intenção parece ter sido de intimidar os concorrentes ao indicar que os "rapazes" do jornal A *Ordem* podiam até conhecer os candomblés, localização, pais e mães-de-santo, contudo, não sabiam dos perigos de entrar neles de "corpo aberto", profanando-os e mexendo "desprevenidos" com "bozó"[271]. Assim, alimentavam o espírito dos opositores com o medo do feitiço.

O episódio no qual foi vítima o pai-de-santo José do Vapor e seus filhos sugere, senão uma aliança, relações próximas entre alguns terreiros

[271] No capítulo 4, analisamos o termo "bozó" e sua relação com a feitiçaria.

da cidade e setores dirigentes da administração local, personificados na figura do major Paixão. No dia 6 de janeiro de 1918, o terreiro de José do Vapor, no caminho da Terra Vermelha, foi tomado de assalto por policiais e "vários populares", sob o comando do major Salustiano Villas-Boas que, naquele momento, exercia interinamente o cargo de delegado de polícia. A operação aconteceu em meio a uma festa no terreiro, resultando na prisão do pai-de-santo, da maioria dos filhos e espectadores. No entanto, a investida dos setores contrários às práticas religiosas de matriz africana não saiu vitoriosa:

> Dessa visita resultou a prisão da maioria desses vagabundos, que, como seus protetores, vivem à soldada dos incautos que lhes caem nas unhas desamparadas.
> Chegados na cidade, foram, por ordem ostensiva do Sr. major Alfredo César da Paixão, coletor estadual, delegado de polícia efetivo, e redator-chefe d' O *Norte*, postos em liberdade os feiticeiros, ficando o Sr. major Salustiano Villas-Boas, como dizia zé-povo, se o visse no momento de ser alvo da desconsideração do seu amigo, com 'cara de cachorro quando quebra prato'.
> À tarde, os feiticeiros do pigy de pai José, foram, *incorporados*, à roça do Sr. major Alfredo César da Paixão, também no caminho da Terra Vermelha e próxima a esse pigy e ao aganjú de mãe Judith, agradecer ao redator-chefe d' O *Norte*, coletor estadual e delegado de polícia efetivo ter neutralizado, por obra e graça de Ogan, a elogiável, embora serôdia, ação do Sr. major Salustiano Villas-Boas, pondo-os em liberdade, antes mesmo de transporem as grades da enxovia.[272] (grifos meus)

A relação do major Paixão com o povo-de-santo não diminuiu a sua influência na cidade. Ao contrário, apesar da campanha feita contra ele pelo jornal *A Ordem*, como se pode notar, sua carreira deslanchou. De major-delegado e colunista do jornal *O Norte* em 1914, partiu em direção à Coletoria Estadual e à posição de redator-chefe e diretor do referido jornal em 1918. Levando-se em conta o nobre agradecimento feito ao major, em sua própria roça, podemos considerar que o seu prestígio estava mesmo em alta, tanto entre os populares quanto entre os orixás, que "*incorporados*"

[272] A ORDEM. 9 jan. 1918. p. 1, grifo meu.

foram mostrar sua gratidão. O articulista do jornal *A Ordem* não deixou de frisar a vizinhança entre as roças do major Paixão e os terreiros de Zé do Vapor (como era conhecido) e Mãe Judith. A intenção óbvia era demonstrar que essa proximidade não era apenas geográfica.

No entanto, o major-delegado, coletor estadual, redator-chefe e diretor do jornal *O Norte*, não parecia dar ouvidos aos autores dos textos da folha concorrente. Ao contrário, entre os anos de 1914 e 1923 o jornal *O Norte* foi acusado, inclusive, de abrigar as opiniões dos "feiticeiros e feiticeiras". Nesse período, nomes de várias mães e pais-de-santo foram estampados nas colunas do *A Ordem* e, pela primeira vez, a campanha de repressão atingiu o seu ponto máximo. Uma personagem assumirá posição de destaque nas cenas que se desenvolveram nesse período, bem como nos dramas do segundo momento de elevação do termômetro da perseguição da imprensa e da repressão policial aos candomblés, entre os anos de 1921 e 1923. Refiro-me à Ialorixá Judith, que estabeleceu o seu terreiro na Terra Vermelha, próximo à roça do major Alfredo César da Paixão.

OS ANOS 20: MUDANÇAS POLÍTICAS E REPRESSÃO POLICIAL

Peças foram movidas no tabuleiro político da cidade no ano de 1921. Coincidentemente, este ano marcou o início do período de intensa repressão policial aos candomblés de Cachoeira. Em fevereiro de 1921, após 12 anos de supremacia política local, Ubaldino de Assis não obteve êxito na disputa eleitoral para deputado federal e perdeu o apoio de Seabra, sendo obrigado a presenciar antigos opositores lentamente ocuparem posições oficiais no município. Juízes, suplentes de juízes, promotorias, adjuntos da promotoria, oficiais de polícia, praças, coletores de impostos e professores foram substituídos[273]. As eleições municipais de outubro levaram antigos opositores e naquele momento "novos aliados" do governador Seabra a conquistar importantes municípios do Recôncavo, entre eles, Santo Amaro, Cachoeira, São Félix e Muritiba.

O governo de Antônio Muniz foi desgastado por carestia, greves de trabalhadores e pela firme oposição dos coronéis baianos, notadamente os coronéis do sertão. O desastroso governo culminou com uma intervenção

[273] A ORDEM. 15 jun. 1921. p. 1, 6 mar. 1921. p. 1.

federal que, se por um lado, sufocou momentaneamente a oposição, por outro lado, decretou a falência do governo. Analistas da história política baiana do período em questão consideram que os coronéis foram os grandes vencedores. Eles foram fortalecidos pelo governo federal, pois, após 1920, estabeleceram comunicação direta com o presidente da República, muitas vezes através dos seus deputados, mas, quase sempre, sobrepondo-se à autoridade do governo estadual. Isso enfraqueceu bastante a tradicional *política dos governadores*[274].

Em 1920, com a reforma administrativa no governo estadual, o cargo de intendente municipal voltou a ser submetido a eleições. O médico Inocêncio de Almeida Boaventura[275], fiel anunciante do jornal *A Ordem* e apoiado pela nova direção do Partido Republicano Democrata local, foi eleito para a intendência da cidade de Cachoeira. A chefia do PRD local passou às mãos do coronel Albino José Milhazes. Ubaldino de Assis, *seabrista* desde antes da chegada do governador ao poder em 1912, gozou de forte influência política durante o apogeu de Seabra, mas, com as mudanças que tiveram lugar no cenário político estadual, mostrou-se enfraquecido como o restante do grupo do governador.

O resultado das eleições municipais do dia 13 de novembro de 1921 não seria surpreendente se não fossem seus números. O candidato do coronel Albino José Milhazes ganhou "numa eleição libérrima" com a espantosa diferença de 1.240 votos contra 1, do candidato *ubaldinista* Silvano Maiffre. O jornal *A Ordem* atribuiu o resultado a uma fuga em massa dos eleitores do ex-deputado Ubaldino de Assis[276]. Todavia, outras explicações parecem mais plausíveis. O fenômeno das substituições de funcionários governamentais às vésperas de eleições era bem conhecido na época e tinha até batismo, chamava-se *desmonta e remonta eleitoral*. Era um fenômeno que tinha raízes imperiais e que vigorava com maestria na república oligárquica. Juízes, coletores e delegados de polícia eram fundamentais no exercício da força coercitiva que garantiria a vitória. À importância coercitiva se somava a organização das mesas eleitorais, pois seus integrantes eram os escrutinadores e assinavam as atas do pleito[277].

---

[274] Durante o governo de Antônio Muniz, a oposição se reorganizou e, apesar da derrota para Seabra nas eleições de 1920, forçou o governador a rever a lei de reforma municipal de 1915, levando o cargo de intendente para as disputas eleitorais novamente em 1921. Ver:Consuelo Novais Sampaio (1998). Especialmente o capítulo 5, *Queda de Seabra e ascensão da oposição*, p. 159-194; ver também Eul-Soo Pang (1979) em especial o capítulo 6, A queda da oligarquia de Seabra e o apogeu do coronelismo baiano, p. 151-174.

[275] Ver nos anexos, fotografia de Inocêncio Boaventura.

[276] A ORDEM. 16 nov. 1921. p. 1.

[277] SAMPAIO, C. N. *Os partidos políticos na Bahia na primeira república*, 1998. p. 83.

As mudanças nos cargos públicos estaduais em Cachoeira vinham acontecendo desde 1920, sendo afastados aqueles funcionários vinculados ao ex-deputado Ubaldino de Assis e colocados àqueles da confiança do coronel Albino Milhazes. O diretor e principal redator do jornal *A Ordem*, o jornalista Durval Chagas, foi nomeado segundo suplente do juiz de direito da comarca. Apesar de o cargo parecer pouco expressivo, ele foi designado pelo governo do Estado, a pedido do coronel Milhazes, para presidir a organização das mesas eleitorais em Cachoeira[278]. Portanto, com todo o aparelho do Estado a seu favor, o médico Inocêncio Boaventura chegou à chefia da intendência e o coronel Milhazes foi eleito conselheiro municipal. Os laços do médico Inocêncio Boaventura com o coronelismo local, por sua vez, não se restringia à relação com Albino José Milhazes. O novo intendente também era genro do Barão do Iguape, o grande proprietário de terras Inácio Rodrigues Pereira d'Utra[279].

Como se pode notar, a discussão aqui se faz em torno das disputas políticas de duas facções que concorriam pelo controle do poder local. As reivindicações higienistas do jornal *A Ordem* assumiram forma de campanha desde os primeiros anos do século XX. Todavia, a partir de 1914, o jornal utilizou fortemente os candomblés contra o grupo liderado por Ubaldino de Assis. Quando em 1921 o grupo apoiado pelo referido jornal foi levado ao poder, por meio das mudanças que tiveram lugar no plano estadual, a campanha mudou de estilo. O que antes visava a alardear a opinião pública se transformou numa campanha de demonstração dos feitos da nova administração. Então, sobravam notícias sobre a construção da cadeia pública e escolas, inauguração de monumentos, limpeza das ruas, cumprimento das posturas municipais, lisura com as contas e extermínio dos maus costumes, notadamente, o "fetichismo africano".

Foi na efervescência das modificações dos cargos públicos estaduais que o jornal *A Ordem* recebeu com regozijo o novo delegado do termo, o segundo tenente da brigada policial do Estado, José Laudelino de Paiva. O tenente Paiva havia ocupado o mesmo cargo nas cidades de São Gonçalo dos Campos e Castro Alves, onde deixou a fama de "correto e disciplinador"[280]. Parecia que a redação do jornal *A Ordem* enfim encon-

---

[278] A ORDEM. 2 nov. 1921. p. 2.

[279] Ao lado do coronel Albino José Milhazes também estavam outros grandes proprietários de terras e industriais locais, como Alfredo Mascarenhas, Candido Cunegundes Barreto, Virgílio Reis (ex-aliado de Ubaldino de Assis) e Candido Eupídio Vaccarezza. A ORDEM. 12 nov. 1921. p. 1. Sobre a biografia de Inocêncio Boaventura, ver: Antônio Loureiro de Souza (1972, p. 68-69).

[280] A ORDEM. 22 jun. 1921. p. 2.

trara o que estava procurando. Na edição de 2 de julho de 1921, o articulista dirigiu um apelo ao recém-chegado delegado do termo, no qual constatava que pela cidade já tinham passado muitos encarregados pelo policiamento e nada havia sido feito para implantar em Cachoeira "o regime da moralidade, dos bons costumes e das normas de povo civilizado". Assim, o órgão de imprensa sugeria que os antigos encarregados de polícia compactuavam "com todos os jogos de azar e todas as crendices e todas as misérias sociais" que infestavam a cidade. O jornalista se referia "aos cubículos onde se praticam bruxarias, alto e baixo fetichismo, crendices venenosas que adulteram e prejudicam manifestamente a moral pública".

Desse modo, o tenente Paiva não poderia se abster de pôr fim aos "antros" onde, para o redator do *A Ordem*, reinavam malandros, vadios e capadócios:

> [...] nós apelamos para o sr. tenente Laudelino de Paiva, delegado de polícia, no sentido de s.s. pôr termo à corrupção que se desenvolve, se dissemina, se alastra medonhamente nessa pobre terra abandonada. S.s. tem os meios necessários e próprios para quebrar os *candomblés*, fechar as baiúcas, onde se jogam o *monte*, a *ronda*, as *três cartinhas*, escancaradamente, frear a infância abandonada, proibir o *pé-bola* que a molecagem insólita e atrevida pratica nos passeios largos das vias públicas, estancar o fluxo dos abusos imorais e manter a Cachoeira à altura do nome de cidade culta e civilizada.
> Esse o mais importante serviço que s.s., o sr. delegado Paiva, prestará a esta terra.[281]

No início da campanha contra os candomblés, o discurso civilizatório do jornal *A Ordem* dissimulava o racismo que alimentava suas críticas e perplexidades. Sobretudo nos anos que se seguiram a 1920, a preocupação do jornalista com a mistura social, biológica, moral e dos costumes não mais apareceu mal disfarçada, como em outro trecho da mesma notícia anteriormente mencionada, referindo-se aos candomblés, tabernas e casas de jogos: "A umas e outras, dezenas de crianças acorrem, inexperientes, mesclando-se com a indignidade, abastardando, conseqüentemente, os costumes, o que concorre demasiado para a degeneração da família, da sociedade e da raça"[282].

---

[281] A ORDEM. 2 jul. 1921. p. 1.

[282] Ibid.

O tenente Paiva, por sua vez, parecia contente com a publicidade oferecida aos seus atos pela redação do jornal *A Ordem*. A pretexto de melhorias no policiamento, ele colocou um posto policial na rua Formosa, a mesma onde estavam localizadas as oficinas gráficas do jornal *A Ordem*. A ação do delegado provocou renovados elogios na folha que passou a se referir ao tenente como o responsável por ressuscitar o policiamento da cidade. Segundo o jornal, o patrulhamento antes entregue a capadócios passou a ser feito regularmente, impedindo que "os jogos de azar, os sambas, os candomblés, os gatunos e os malandros" se constituíssem na "razão *sine qua non* do progresso da Cachoeira".[283]

O jornal *O Norte*, por outro lado, classificava os "rapazes" do jornal *A Ordem* de "intrigantes inveterados a serviço do grupete de oposicionistas intransigentes", acusando-os de não quererem outra coisa a não ser as "fugidias posições oficiais". Com a justificativa de se defender de acusações levianas, os colunistas do *O Norte* igualavam os participantes do grupo defendido pelo *A Ordem* às "rameiras", fazendo "mexericos enciumados pelas tavernas, nas esquinas, nas cumbucas de jogo ou pelas colunas da própria *A Ordem*".[284] Assim, solicitavam parcimônia ao tenente Paiva diante dos reclames da redação do jornal *A Ordem*:

> O sr. tenente Paiva é que, por ser novo entre nós, não sabe ainda que o órgão da casa 13 (Cruz! Até parece coisa misteriosa!) quando embatuca com alguma coisa ou forma batuque em torno de alguma coisa, chamando a atenção da polícia, tem interesse próprio e quer *bancar* prestígio as custas desta, que, acreditamos, está em mãos de um militar bastante digno e criterioso para não se deixar levar de sopa.[285]

Nas relações entre as duas folhas concorrentes podemos destacar alguns sinais importantes para a compreensão do período. Já dissemos das disputas políticas que animavam os periódicos. Também já nos referimos à concorrência pelas publicações dos atos da intendência e à disputa por cargos oficiais que estimulava as respectivas redações. Entretanto, nas disputas entre o jornal *A Ordem* e o jornal *O Norte*, também se verifica um indelével componente racial incitando seus dirigentes. O diretor e redator do jornal O

---

[283] A ORDEM. 20 jul. 1921. p. 1.

[284] O NORTE. 15 mar. 1921. p. 1.

[285] Id., 26 ago. 1921. p. 1.

Norte entre os anos de 1914 e 1923, o major Alfredo Paixão, homem negro e correligionário do deputado Ubaldino de Assis[286], inúmeras vezes foi associado aos candomblés nas colunas de *A Ordem* nesse período.

ASPECTOS DAS RELAÇÕES RACIAIS NA IMPRENSA LOCAL

Evidentemente não escapava ao redator de *A Ordem*, em suas renovadas críticas ao jornal *O Norte*, o fato de o diretor e redator desta folha ser um negro: o major Paixão. Este, por sua vez, ironizava o "yôyô" Durval Chagas[287] e denunciava suas pretensões de ocupar o cargo de coletor estadual, cargo este ocupado pelo próprio major Paixão. Quanto à veracidade das pretensões atribuídas ao jornalista Durval Chagas pelo major Paixão não podemos afirmar nada. Contudo, ocorre que no dia 24 de dezembro de 1921, com as mudanças que se operavam no funcionalismo do Estado na cidade, o jornalista foi nomeado o novo Coletor Estadual[288]. Teria o major Paixão consultado o jogo de búzios? Não sei se podemos classificar o jornal *O Norte* como um órgão de imprensa negra, no entanto, como já assinalamos, o major Paixão era diretor e principal redator desta folha. Este jornal também adotava a prática destacada e não usual na cidade de fechar a oficina gráfica no dia 13 de maio, dispensando seus operários a cada ano nesse dia "por motivo da passagem da gloriosa data"[289].

O major Paixão apenas ingressava na lista dos negros que sofreram discriminação racial na ocupação de cargos públicos ou redações de jornais. No século XIX, Antônio Pereira Rebouças também foi vítima de diversos ataques com motivação racial, durante sua carreira como autoridade pública. Último dos nove filhos do casamento de um português com uma escrava alforriada, nasceu em Maragogipe em 1798 e utilizou a educação como trampolim para sua elevação social. Depois de uma trajetória de disciplina e intenso esforço pessoal como autodidata, conseguiu reconhecimento formal como advogado. Segundo Leo Spitzer, aliado à perseverança e ao trabalho árduo, Antônio Rebouças "tinha um incrível talento para

---

[286] Ver fotos em anexo.

[287] O NORTE. 23 set. 1921. p. 1, 2 out. 1921. p. 1.

[288] A ORDEM. 31 dez. 1921. p. 1.

[289] O NORTE. 15 maio 1918. p. 1.

estar no lugar certo, na hora certa, e para apoiar a facção que acabava triunfando nas situações de conflito político e social".[290]

Em 1824, Antônio Rebouças assumiu interinamente o comando da administração da província de Sergipe, ocasião em que ocupava o cargo de secretário de governo. Descontentes com o novo governo, diversos proprietários brancos ligados às plantações locais de cana-de-açúcar, acusaram-no publicamente de perseguir os cidadãos "de sangue puro" e de estar arquitetando secretamente um plano para uma revolta dos escravos. Em momentos de medo e instabilidade, decorrentes das inúmeras revoltas escravas que eclodiam na região, as denúncias colocaram Antônio Rebouças em situação de considerável perigo pessoal. Submetido a um longo interrogatório público, ele foi inocentado, contudo, seria impossível mensurar o que o episódio representou para ele, identificado com a massa de negros escravizados dos quais ele queria se afastar, mediante seu esforço de refinamento, sua formação, posição e estilo de vida conservadora.[291]

O editor do jornal O *Alabama* da cidade de Salvador, o "afro-baiano" Aristides Ricardo de Santana, condenava em sua folha o tratamento severo dispensado aos escravos, a discriminação racial e os valores conservadores da sociedade baiana. Isso lhe rendeu incompatibilidades individuais e também com a administração da província, sendo mesmo agredido fisicamente e chamado de "orangotango". Nas palavras do médico Eloi Martins de Souza, pai do agressor, Aristides era um "negro que escrevia contra os brancos". No entanto, descrições de candomblés publicadas no último quartel do século XIX, no jornal O *Alabama*, denunciavam o que sua redação considerava "muita superstição" entre os negros e algumas "pessoas refinadas" da sociedade baiana.[292]

Aristides descrevia o candomblé em termos negativos, contrariando o progresso e relacionando-o à África que a Bahia desejava se distanciar. Nas páginas do jornal O *Alabama*, líderes e adeptos do candomblé eram representados como contrários aos interesses da sociedade baiana, principalmente no que dizia respeito à formação de um movimento abolicionista viável. Para a redação desse periódico, o candomblé ameaçava a dominação patriarcal, a tranquilidade social e os valores e tradições católicas, cons-

[290] SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental (1780-1945)*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001. p. 119-133.

[291] Ibid., p. 139.

[292] GRADEN, Dale. So much superstition among these people! – candomblé and the dilemmas of afro-bahian intellectuals, 1864-1871. In: KRAAY, Hendrik. *Afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s*. New York: M. E. Sharp, 1998. p. 57-73.

tituindo-se em um símbolo de tudo aquilo que a sociedade baiana precisava esquecer para construir um futuro melhor.[293]

André Rebouças, filho de Antônio Pereira Rebouças, deixou em notas autobiográficas, diários e cartas, muitos incidentes em que ele próprio, seu pai ou seu irmão foram vítimas de discriminação racial. Eles tiveram bolsas de estudos recusadas, apesar de suficientes qualificações, empregos e nomeações barrados, salários inferiores aos brancos quando ocupavam cargos iguais, entre outros. Após a morte do pai, André Rebouças se engajou no movimento abolicionista e aproximou-se mais da família imperial. Com a abolição da escravidão em 1888 e aquilo que chamou de "a reação conservadora" no ano seguinte[294], desiludiu-se com o Brasil, foi para a Europa e em seguida para a África. Marcado por sua cor, viveu a experiência de não pertencer a lugar nenhum e em toda parte ser um estranho, culminando com sua morte em 1898, em Funchal, na Ilha de Madeira.[295]

No discurso de Durval Chagas, a suposta aproximação do major Paixão com as práticas culturais e religiosas de matriz africana era um entrave ao progresso e à civilização da "heróica cidade". Para o redator do jornal *A Ordem* era inadmissível que um homem com patente militar e posição no governo estadual, além de abrigar opiniões de mães-de-santo em sua folha, acobertasse, protegesse e participasse de celebrações de "negros selvagens", como não cansava de escrever. Todavia, a atitude de Durval Chagas não era uma posição isolada em sua época. Na verdade, era uma espécie de norma silenciosa que obstava a ascensão dos negros às melhores posições na escala social.

A apresentação sumária dos casos da família Rebouças, bem como do episódio com o editor do jornal *O Alabama*, o jornalista Aristides Ricardo de Santana busca sugerir que a exigência para que os negros europeizassem seu comportamento, suas idéias e seu corpo, em suas trajetórias de ascensão social, tinha raízes coloniais. Nas primeiras décadas do século XX, era justamente uma mudança de costumes que o jornal *A Ordem* preconizava como a marcha da civilização. Estudiosos da ascensão social dos negros no Brasil denominaram essa política subreptícia de assimilação como "ideologia do branqueamento", uma vez que os critérios de ascensão estavam vinculados a princípios somáticos e culturais.[296]

---

[293] GRADEN, D. *So much superstition among these people!*, 1998. P. 57-73.

[294] Referindo-se a proclamação da República.

[295] SPITZER, L. *Vidas de entremeio*, 2001. p. 167-175.

[296] SKIDMORE. Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

A redação do jornal O *Norte*, por sua vez, não silenciava diante de tais acusações, desmentia atos criminosos relacionados aos candomblés publicados no jornal A *Ordem* e tratava com ironia a arrogância do editor da folha concorrente, como na ocasião em que, dispondo de um cargo oficial, Durval Chagas não pareceu tão ordeiro aos olhos do redator do jornal O *Norte*. Em edição de 23 de setembro de 1921, o jornal O *Norte* exclamou na primeira página "Como está valente o sr. Durval Chagas!". Era uma terça-feira. Um boiadeiro tocava uma manada em direção à travessia da ponte D. Pedro II, quando foi abordado pelo cobrador municipal para que pagasse o respectivo imposto:

> [...] então, o sr. Durval Chagas, que se achava por ali *bancando* prestígio de 2.º suplente de juiz de direito gritou:
> - Não paga!
> - Paga!
> - Não paga!
> E lá fechando-se o tempo, porque dizem, o sr. Durval Chagas apanhou uma pedra e se *coçou* para tirar do bolso... um lenço de beirinhas bordadas.
> Mas, já se viu como os tempos se mudam?
> O sr. Durval Chagas, que era um moço tão pacato, tão morigerado, tão *ordeiro*, (Basta dizer que é diretor d'A *Ordem*) o sr. Durval Chagas deu agora para valente!
> Por favor, *Yôyô*, nos conheça.[297]

O articulista primeiro ironiza o suposto prestígio do "diretor d'A *Ordem*", com o acanhado cargo de segundo suplente de juiz de direito. Em seguida, zomba das atitudes do adversário político e concorrente comercial, tentando apresentá-lo como um dos desordeiros que ele tanto ataca em sua folha. Porém, um desordeiro singular, pois, apesar da pretensa violência esboçada ao pegar uma pedra, quando "se coçou", tirou do bolso "um lenço de beirinhas bordadas", exibido como símbolo do seu refinamento de homem civilizado e pusilâmine. A resposta irônica ao comportamento arrogante de Durval Chagas quer lhe fazer lembrar o final da escravidão, tão eloquentemente louvado em sua folha a cada 13 de maio, no entanto, tão esquecido nas atitudes cotidianas: "Por favor, Yôyô, nos conheça".[298]

---

[297] O NORTE. 23 set. 1921. p. 1.

[298] Neste mesmo ano, outra notícia se refere a Durval Chagas como "Yôyô" em oposição a alguém que ele teria chamada de "meu negro", com as palavras "negro e yôyô" em itálico. O redator do jornal O *Norte*, major Alfredo Paixão, tenta deixar evidente o racismo do seu opositor. Ver: O CARA de bronze. O *Norte*, 2 out. 1921. p. 1.

A redação do jornal *A Ordem*, por seu turno, participou e observou com satisfação a virada no jogo político e nos cargos locais. A expressão que melhor sintetiza esse momento da folha é "o Ubaldinismo decaído". A expressão se refere, como se pode notar, ao deputado Manuel Ubaldino do Nascimento Assis que, como demonstramos anteriormente, era um poderoso chefe político local. Ele fora deputado federal antes de assumir a intendência municipal de Cachoeira no ano de 1915, exercendo o cargo até 1917. No entanto, a influência política de Ubaldino na região se faz sentir desde os primeiros anos do século XX e perdurou até o início da década de 1920. Foi apenas com as mudanças que se operaram no cenário político estadual e local, a partir de 1921, que o jornal fez publicar claramente o nome do prestigiado político, denunciando sua condescendência com os candomblés:

> A Cachoeira, nos tempos, que vão longe, do nefasto predomínio do Sr. Ubaldino de Assis, era um feudo de feiticeiros, praticava-se a *missa negra* nas imediações e, mesmo, dentro da cidade, as escancaras, desavergonhadamente.
> A polícia protegia os feiticeiros. As autoridades, naqueles ingratos tempos de grossas patifarias e ladravacidades, concedia-nas, fazerem adorações a *Ogan* e outros de igual e risível quilate.[299]

Ubaldino de Assis era o líder político do major Paixão que, como vimos, protagonizou episódios de declarada proteção aos candomblés locais. Como já nos referimos, um dos sequazes do chefe local e seu "capanga", era o *Pejigan* do *Sejahundè*, o Sr. Miguel Rodrigues da Rocha. Contudo, o jornal *A Ordem* denunciava que nos tempos de predomínio do deputado Ubaldino, a licença para se tocar candomblé podia custar 10$, 15$ ou 20$ mil réis[300]. Fica evidente, no jogo das disputas políticas locais, que estamos diante de estratégias de controle de expressões culturais e religiosas afro-brasileiras que acompanhavam fórmulas anteriores à República, ou seja, ainda podíamos constatar a alternância de momentos de moderação com outros de maior coação e, até mesmo, tirania. Todavia, sobejamente no período republicano, o interesse político se constituiu na mola mestra das práticas de controle de tais expressões.

---

[299] A ORDEM. 9 ago. 1922. p. 1.

[300] Ibid.

Na edição de 26 de agosto de 1921, encontramos um posicionamento mais esclarecedor da redação do jornal O *Norte* em relação aos candomblés e a campanha feita contra eles pelo jornal A *Ordem*. A notícia responde aos ataques da folha concorrente ao candomblé de Mãe Judith:

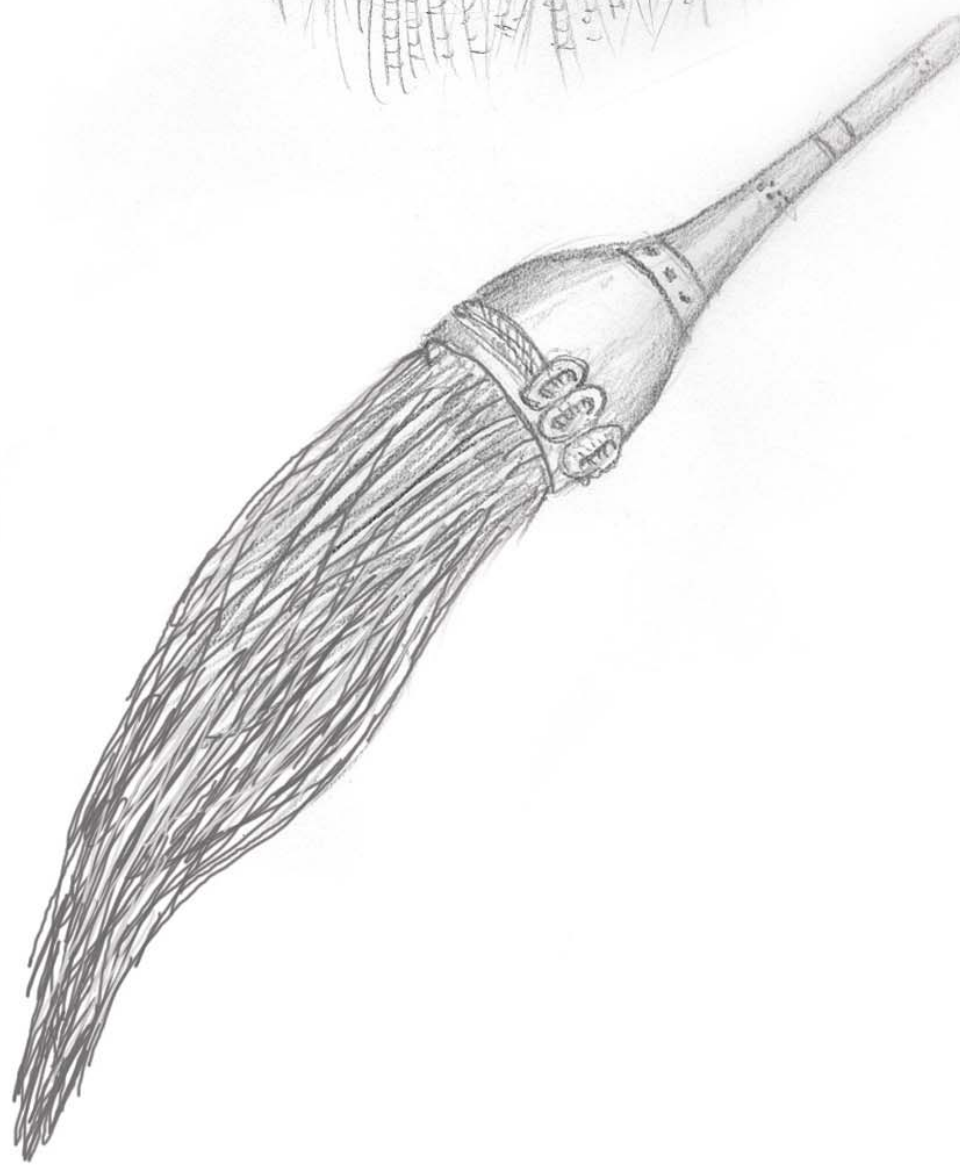
> Os jovens da ex-intransigente folha da casa 13 estão de parabéns. O sr. tenente Laudelino Paiva, delegado de polícia do termo, vai acabar com o candomblé de mãe Judith – noticiaram eles, radiantes na quarta-feira última. Graças a Deus, agora, os supersticiosos jornalistas, que julgavam-se enfeitiçados, (e por isso não davam *sorte* na política) vão respirar a pulmões largos, pois, como é sabido, um preto feiticeiro de suas relações íntimas, consultado a propósito certa vez, dissera-lhes:
> - Ah! Yôyô, urucubaca tá em teu costa! Enquanto Aganjú de Deus tiver trabaiando pras bandas da Terra Vermeia teu política tá de baixo, qui nem rabo de cavalo magro.[301]

Para a redação do jornal O *Norte*, os jovens do jornal A *Ordem*, tomando conta da administração local ou, como chamavam, da "gamela do governo", esqueceram a intransigência política, porém mantiveram-se firmes no propósito de aniquilar com os candomblés, ou melhor, com o candomblé de Aganju de Deus. Para o redator do O *Norte*, Durval Chagas e seus companheiros de "intrigas" no A *Ordem* acreditavam em feitiços e tinham seus feiticeiros particulares. Como relata o articulista do jornal O *Norte*, foi um preto feiticeiro quem deu o mote para a campanha feita contra Mãe Judith, reputando-a como a feiticeira responsável pela derrota política do grupo apoiado pelo jornal A *Ordem*. Assim, segue o articulista:

> E, desde esse dia a A *Ordem* move uma guerra de morte a *mãe* Judith... somente a *mãe* Judith, pois, é público e notório que os *jovens* da casa 13 têm os seus *aganjús* prediletos, onde têm ido muita gente boa *abrir mesa* e pedir ao *santo* de sua adoração felicidade pessoal e prestígio político.
> Mas, os espertos pregadores da moral d'A *Ordem* são assim mesmo: até em feitiço eles querem ter a exclusividade.[302]

[301] O NORTE. 26 ago. 1921. p. 1.

[302] O NORTE. 26 ago. 1921. p. 1.

A campanha do jornal *A Ordem* não tinha apenas Mãe Judith como alvo, no entanto, a sacerdotisa parecia dispor de trânsito nos escritórios do jornal *O Norte*, o que fazia o referido periódico, por vezes, sair em sua defesa mesmo que astuciosamente. Esta folha também era denunciada pela redação do *A Ordem* por abrigar opiniões do "embaixador" de Mãe Judith, o advogado Américo da Rocha Pires. De qualquer modo, os ventos não estavam politicamente favoráveis aos partidários de Ubaldino de Assis. Os anos que seguiram 1921 não foram nada fáceis para os candomblés da cidade.

CAPÍTULO IV

AS SENHORAS DO SEGREDO: LUTAS, ENCANTOS E DESENCANTOS NA RESISTÊNCIA DOS CANDOMBLÉS

O jornal *A Ordem* publicou diversos editoriais onde as mulheres aparecem como categoria da qual os homens dispõem, no sentido de lhes fornecer princípios morais para a boa convivência na família e na sociedade. De maneira geral, as mulheres não figuravam nos artigos e notícias do periódico, à exceção se fazia quando os valores "morais" e "civilizatórios" eram colocados em risco, segundo as considerações dos articulistas. Então, títulos como "A missão da mulher", "A mulher e a virtude", "A mulher e o cristianismo" ou "A mulher e a família", ocupavam longos e disciplinadores editoriais. Na mesma sintonia foi possível encontrar, ocupando não menos espaço na primeira página, muitos artigos denunciando "os crimes da feitiçaria" e consequentemente as feiticeiras.

Assentado em valores patriarcais, esses textos eram geralmente construídos a partir de uma erudição que reclamava a longa história da civilização e também "tratados filosóficos" de escritores europeus sobre a educação da mulher. Nesses reclames, a mulher era apresentada bela e virtuosa, guardiã de desígnios divinos, frágil por natureza, porém soberana no espaço a ela destinado socialmente – o lar. Entretanto, para que pudesse desempenhar a sagrada missão de rainha do lar "conscienciomente", seria necessário lhes dedicar uma "educação conveniente"[303].

Os editoriais eram escritos para as mulheres de uma maneira geral, sem expressa distinção de cor, raça ou classe social. Contudo, diferenças sutis ou mesmo gritantes podiam ser observadas no tratamento que a folha dispensava às mulheres brancas e negras. Isso pode ser notado, por exemplo, em um dos editoriais sobre a educação da mulher. Este divide a casa entre a família e os serviçais. Quando se refere ao "pessoal" da casa (serviçais), estes devem ser "bem treinados", ao contrário da esposa e dos filhos, que devem ser "educados para as ordens do chefe" (marido)[304]. Por sua vez, referências mais diretas às mulheres negras figuram em outro espaço da folha – as notícias sobre feitiçarias, crimes e desordens.

---

[303] A ORDEM. 5 mar. 1910. p. 1.

[304] Ibid.

No que concerne às mulheres participantes do culto aos voduns e orixás, na maioria das vezes o jornal as trata como prostitutas que viviam em "pândegas e orgias com ogans e pais-de-santo". Mulheres promíscuas dando mau exemplo "às moças e senhoras de família"[305]. Os episódios em que esteve em cena a Ialorixá Judith demonstram um pouco desse tratamento. Mãe Judith, como já nos referimos, foi uma das ialorixás mais perseguidas pelo jornal *A Ordem*. Entre os anos de 1914 e 1923, ela figurou com frequência nas páginas deste periódico. Mãe Judith atuou em cenas que o periódico classificou de "um ultraje a família cachoeirana." [306]

No jornal, ela aparecia como "pontífice" de "torpíssima miséria" que era o "fetichismo africano". Além disso, ela liderava "um desses covis de degradação a que dão o nome grotesco de *pygi*"[307]. Outras mulheres, sacerdotisas do candomblé, figuravam nas páginas do jornal *A Ordem* sob a forma do que chamei aqui de "retórica do fetiche". Mulheres como Mãe Paulina, Mãe Gertrudes, Mãe Porfíria ou Aleijadinha[308], entre outras que aparecem como o joio em meio ao viçoso trigal da boa sociedade cachoeirana.

Uma enorme preocupação com o crescimento e consequente aproximação das práticas religiosas de matriz africana esteve presente em cada nova notícia contra o candomblé. Os articulistas se preocupavam, sobretudo, com a participação da polícia e da "parte sã" da sociedade, principalmente meninas e mulheres, no que chamavam de "farras negras". Apesar da menor frequência, nomes de pais-de-santo também aparecem nas denúncias do jornal *A Ordem*. Junto com os ogans, são eles os que representam um perigo ainda maior para as moças, como aparece neste trecho de um artigo sobre Mãe Judith:

> [...] e muitos outros *pygis*, antros de ignomínias e perdição, que enxameiam a cidade e nos quais tantas incautas donzelas, umas levadas pelas faliazes promessas dos *pais de terreiro*, outras sob a ação narcotizante de estúpidas beberagens, tem visto perdido o precioso bem de sua virgindade.[309]

[305] Para situação semelhante ocorrida em Salvador, ver : Alberto Heráclito Ferreira Filho (1994).

[306] A ORDEM. 24 nov. 1017. p. 1.

[307] Ibid.

[308] Nas notícias de jornal dona Porfíria aparece com o cognome "Aleijadinha". Gaiaku Luiza esclareceu que D. Porfíria possuía uma deficiência na perna. Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003.

[309] A ORDEM. 24 nov. 1017. p. 1.

A julgar pelas notícias do jornal *A Ordem*, as mulheres constituíam a grande maioria das lideranças dos candomblés de Cachoeira nas três primeiras décadas do século XX. Os candomblés, por seu turno, representavam para setores letrados locais o “africanismo barato”, “os bródios”, “as orgias”, liderados por mulheres de “baixa candura” e “degeneradas”. Essas mulheres eram representadas como o avesso do ideal patriarcal exaltado nos editoriais da folha.

Os candomblés figuravam nas páginas do jornal como lugares de “satânica promiscuidade com a virgindade incauta de pobres rapariguinhas mal desabrochadas para as misérias terrenas da cidade”[310]. Amparando-se nesses argumentos, reitero, o jornal lançou mão de intensa campanha de perseguição aos terreiros, apontando localização, lideranças e “protetores” dos espaços religiosos de matriz africana. Assim, o jornal exigia que a polícia reprimisse esses espaços e acabasse com as demonstrações de incivilidade dos terreiros e de seus integrantes.

Numa batida policial que obteve “sucesso” em 1922, num candomblé próximo ao túnel do ramal da estrada de ferro Central da Bahia, foram presas 13 pessoas, entre elas algumas mulheres:

> Entre os feiticeiros presos vieram algumas mulheres trajando as vestes características das graduadas dos pigys, de saiote, contas e penacho, as quais, pela manhã, foram descidas da sua alta dignidade de sacerdotisas de *Ogan* para um ligeiro trabalho de faxina, em frente às cadeias da cidade, à vista do Público, que teve, com o pitoresco espetáculo, momentos de agradável deleite.[311]

O tratamento dispensado a essas mulheres, presas e ridicularizadas publicamente, demonstra, por um lado, o lugar que os responsáveis pela repressão aos candomblés pressupunham que elas deveriam ocupar, ou seja, o “trabalho de faxina”. Por outro lado, revela o perigo que essas mulheres, “guardiãs da tradição”, representavam para os ideais de civilidade almejados por setores letrados da sociedade cachoeirana[312]. O terreiro e suas mulheres eram

[310] A ORDEM. 9 set. 1922. p. 1.

[311] A ORDEM. 9 set. 1922. p. 1.

[312] Para Achile Mbembe, o signo da tradição definiu os africanos e seus descendentes como tendo identidade própria, ontológica, marcada nos costumes, e que não podia ser apagada, mas, ao contrário, deveria ser inscrita numa ordem desigual e hierarquizada, ou seja, numa posição de inferioridade natural que justificaria a discriminação ou a segregação. Ver: Achile Mbembe (2001, p. 3-4).

representados no sentido inverso do discurso daqueles que se autodenominavam como a parte sã da civilizada e heróica cidade de Cachoeira. Esses setores reconheciam, mas não admitiam a "alta dignidade" que o candomblé proporcionava aos seus participantes, oferecendo uma dimensão espiritual, material e estética de vida e resistência às adversidades.

MÃE JUDITH E A RESISTÊNCIA LEGAL

"Rainha Mãe filha de Xangô, fundadora do terreiro, mãe Judith Ferreira do Sacramento, mulher de ouro, mãe-de-santo tão perfeita ou mais que mãe carnal, de uma espiritualidade venerada em toda a Bahia". Assim, Antônio Gomes da Silva, Seu Candola, ogan da Casa de *Aganju Didè*, lembrava emocionado de sua ialorixá[313]. Judith Ferreira do Sacramento, ou simplesmente Mãe Judith, comprou uma roça situada na Terra Vermelha no ano de 1913, nas mãos do Sr. Francisco Xavier Neves, que residia na cidade de Cachoeira. Era natural de São Gonçalo dos Campos e adquiriu a roça pela quantia de 600$000 (seiscentos mil réis). O sítio localizado em terreno foreiro da Fábrica São Carlos, pertencia a Companhia União Fabril da Bahia e não era modesto, como se nota a partir de sua escritura:

> [...] com uma casa de morar coberta de telhas tendo uma sala de frente, dois quartos e cozinha. Com árvores frutíferas constantes de 40 pés de jaqueira, 15 pés de laranjeiras, 6 cortiços de uruçú e toda mandioca existente, com parte do terreno cercado a arame [...][314]

Nesta casa, ainda hoje distante do núcleo urbano de Cachoeira, Mãe Judith começou a realizar seus trabalhos religiosos, abrindo a casa ao público em 1916. Para Seu Agenor, filho de criação e ogan da casa, Mãe Judith já vinha realizando serviços religiosos desde São Gonçalo dos Campos, portanto, antes de comprar a roça em Cachoeira[315]. Não demorou e a

---

[313] ATA de Fundação da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. 5 mar. 1989. Livro de Atas da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. Fonte disponível no Acervo da Casa de Aganju Didè.

[314] Escritura de registro de propriedade lavrada em 16 abr. 1913. Fonte disponível no Acervo da Casa de Aganju Didè.

[315] Informação fornecida por Hermógenes Cardoso Almeida, Seu Agenor (1926). 4 abr. 2006.

fama da sacerdotisa correu os quatro cantos da cidade e adjacências. Em novembro de 1917, aportou na redação do periódico *A Ordem*. Isso ocorreu graças às comemorações do primeiro ano de abertura da casa de "Aganju de Deus". Neste ano, ela mandou confeccionar convites que distribuiu entre amigos e clientes[316]. Entre estes havia "chefes" de reputadas famílias da região. Um desses convites foi publicado na íntegra pelo jornal *A Ordem*, que classificou o feito de "um ultraje a família cachoeirana":

> Emulados os feiticeiros com o revoltante descaso da polícia, novos pigys têm aparecido. Dentre estes, um acaba de bater o *record* da ousadia, lançando um supremo ultraje à família cachoeirana com o convite abaixo, que foi largamente distribuído, em cartões, na cidade, muitos deles endereçados a respeitáveis chefes de família:
> Exmo. Sr.
> Tendo de festejar no dia 1.° de novembro, o primeiro aniversário da casa de Aganju de Deus, à Terra Vermelha, tomo a liberdade de convidar V. Exa. e sua Exma. Família, para me honrarem com as suas presenças para que os festejos se revistam de maior brilhantismo.
> Aproveito a oportunidade para pedir-lhes um auxílio para o mesmo fim, antecipando, desde já, os meus sinceros agradecimentos.
> De V. Exas.
> Criada respeitadora
> Judith Ferreira.
> Terra Vermelha – Outubro de 1917.[317]

Assim, Mãe Judith afirmava e buscava consolidar sua rede de relacionamentos na cidade e cercanias, ao mesmo tempo em que procurava novas alianças e auxílio financeiro para a festa, colocando-se humildemente como "criada respeitadora". No sistema de estratificação social então vigente, as relações paternalistas com os mais pobres, daqueles que virtualmente ou

[316] "Aganju de Deus" seria o nome da casa, conforme publicado no jornal *A Ordem*; Gaiaku Luiza, que conheceu pessoalmente Mãe Judith, esclareceu que ela era chamada de "Aganju Didè", que na "língua nagô significa Xangô de Pé (ou em pé, levantado)". Informação fornecida por Gaiaku Luiza Fraquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003. Essa informação também me foi dada pelo "neto de santo" de dona Judith, o Babalaxé Duda, seu "herdeiro de Axé". Duda é o atual "zelador" do Terreiro de Candomblé de Dona Judith, existente até hoje em Cachoeira. Ao que parece, o nome "Aganju de Deus" foi um artifício utilizado pela ialorixá para amenizar algum tipo de repulsa em seus convidados e, também, ludibriar seus opositores.

[317] A ORDEM. 24 nov. 1917. p. 1.

de fato detinham poder econômico, social e político, impunham aos pobres a submissão e a deferência. Essa hierarquia tinha muito a ver com a cor da pele e se desenvolvera como parte integrante da economia colonial, portanto, assentada sob relações escravistas. Depois da abolição, os negros há muito tinham aprendido os hábitos de deferência no trato com empregadores e outros superiores sociais[318].

Neste sentido, é bastante conhecido o expediente utilizado, pelo menos desde o século XIX, pelas irmandades religiosas de negros e também pelos terreiros de candomblé, que estabeleciam relações com indivíduos de reconhecido prestígio como forma de elevação social e preservação de suas organizações religiosas[319]. A esta altura da campanha de perseguição aos candomblés, os autores dos textos do jornal *A Ordem* não tinham mais pudor em reconhecer a proteção e mesmo a participação de membros da "boa sociedade" nas assim chamadas "missas negras". Os articulistas atribuíam a proliferação das casas de candomblé em toda região a essa proteção, fato que para eles causava "apreensões pelo dia de amanhã"[320].

Enviando convites para as famílias de seu conhecimento e também para aquelas com as quais buscava aproximação, Mãe Judith se inseria no campo religioso local, despertando a ira dos católicos escritores do jornal *A Ordem*. Os autores dos textos não deixavam de reconhecer que os sacerdotes e sacerdotisas dos candomblés exerciam algum tipo de atração irresistível que fazia aumentar o número de frequentadores do seu culto, embora essa atração fosse representada com base na dúvida e no engano. Ou, como vimos, asseverava-se que os candomblés eram lugares de perdição, corrupção e vícios.

Na notícia em que apresenta o convite de Mãe Judith, o articulista se refere a uma rivalidade entre os feiticeiros, uma competição pelo campo religioso que acontecia a expensas do descuido policial. O que não foi dito é que essa competição também atingia a instituição que se pretendia monopolizadora do mercado de serviços espirituais – a igreja católica. Por outro lado, apesar da imaginação fértil dos jornalistas, eles foram incapazes de conceber apenas um dos inúmeros serviços religiosos e terapêuticos prestados pelas mães e pais-de-santo para as pessoas pobres (e também abastadas) que necessitavam de algum tipo de amparo, físico ou não.

---

[318] SKIDMORE. Thomas E. *Preto no branco*, 1976. p. 54-65.

[319] SILVEIRA, Renato. Pragmatismo e milagres de fé no extremo ocidente. In: REIS, João José. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 183.

[320] A ORDEM. 24 nov. 1917. p. 1.

Mãe Judith protagonizou os episódios mais públicos da resistência dos candomblés de Cachoeira contra a violenta perseguição que sofreram. Não foi possível encontrar, nos poucos números preservados do jornal O *Norte*, os textos que a ialorixá escrevia e lá publicava, através de alguém de sua confiança[321]. Sabemos da sua existência através das páginas do jornal *A Ordem*. Nelas, segundo afirmam várias colunas, Mãe Judith discutiu artigos constitucionais, afirmou com ênfase o seu direito e de demais sacerdotes e sacerdotisas dos candomblés de realizarem suas festas sem o constrangimento das "licenças" e de não serem surpreendidas pela ação ilegal da polícia. Alguns desses textos foram publicados na íntegra no jornal *A Ordem*. Na edição de 12 de dezembro de 1917, foi publicada uma carta aberta endereçada ao Sr. Durval Chagas, diretor e principal redator do jornal. Antes, no dia 7 do mesmo mês, esta carta havia sido publicada no jornal O *Norte*, na seção *A pedido*:

> Ilmo.sr. Durval Chagas, M.D. Diretor do conceituado jornal 'A Ordem'
> Tendo a infelicidade de ler o seu ilustrado jornal de 24 do mês passado, deparei com o artigo com a epígrafe: 'Um ultraje à família cachoeirana: ousado convite de uma feiticeira'.
> Ora, sr. Durval, muito senti a injustiça que me fez de um modo tão sem compaixão, sem uma prova cabal para me atacar deste modo.
> Ora, sr. Durval, se 'a Constituição do Estado da Bahia, no título oitavo, parágrafos 24 e 25, às folhas 44: diz, Par. 24 – Por motivo de crença ou função religiosa nenhum cidadão pode ser privado dos seus direitos civis e políticos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico'.
> Par. 25 – 'Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum'.[322]

O fragmento revela que Mãe Judith se mantinha informada a respeito da campanha do jornal *A Ordem*. Também sugere o sentimento de má-

---

[321] Em 1913, Mãe Judith não assinou a escritura de compra de sua roça. O motivo alegado foi não saber ler e escrever. Escritura de registro de propriedade lavrada em 16 abr. 1913. Fonte disponível no Acervo da Casa de Aganju Didè.

[322] A ORDEM. 12 dez. 1917. p. 1.

goa por sentir-se desrespeitada publicamente, aliás, sentimento que certamente partilhava com todas as mães e pais-de-santo que figuravam em tais notíciais, que viam ou sabiam que suas práticas e deuses estavam sendo vulgarmente menosprezados. Mãe Judith não sabia ler e escrever, como a maioria dos sacerdotes e sacerdotisas da religiosidade afro-baiana na época. Todavia, isso não a impedia de estar ciente da depreciação pública que sofria e de reagir, buscando quem lhe auxiliasse na escrita de palavras que de outro modo, certamente, saíram de sua boca. Assim, baseado nos artigos da Constituição Estadual acima descritos, escreveu seu "embaixador":

> Ora, firmada nestes dispositivos da lei, que exerço o meu culto, seis quilômetros distantes da cidade, e também o direito de convidar por cartas ou cartões as famílias de minhas relações, sem haver ousadia, porquanto não convidei as desconhecidas e se as convidei, porque elas solicitam-me antecipadamente, logo fica suspenso o juízo crítico que em torno do meu humilde nome fez o ilustre jornalista. Ciente de que, doravante me faz justiça, antecipo-lhe os meus agradecimentos.
> Cachoeira, 7 de dezembro de 1917.
> Judith Ferreira[323]

Mãe Judith se espantava por ser alvo de tamanho escárnio, pois havia se precavido ao comprar uma roça a "seis quilômetros distantes da cidade" para não ser importunada em seu candomblé[324]. No entanto, de nada adiantou tamanho cuidado. Quanto aos convites, esclareceu que os enviou às famílias de suas relações, havendo a possibilidade de famílias desconhecidas serem convidadas porque solicitavam tal consideração. No mais, podemos entrever na atitude e nas palavras da ialorixá o amplo círculo de relações que mantinha, utilizando-se dos instrumentos então disponíveis para resguardar seus conhecimentos mágico-terapêuticos e preservar sua religiosidade, práticas essas inteiramente relacionadas.

O diretor do jornal *A Ordem* qualificou a atitude de Mãe Judith de "petulante" e o texto de "mixórdia da feiticeira do Aganju de Deus". Para ele, toda aquela explanação nada mais era do que "um novo ultraje a família cachoeirana". Durval Chagas não admitia que os candomblés fossem defendidos como religião. Argumentava para isso que "feitiçaria nunca,

[323] A ORDEM. 12 dez. 1917. p. 1.

[324] Adiante discutiremos mais a fundo as territorialidades do povo-de-santo em Cachoeira.

jamais, em tempo algum, foi considerada religião". Eis a definição do que é e do que não é religião, para o diretor do jornal *A Ordem*:

> Religião é a 'faculdade ou sentimento que nos leva a crer na existência de um ente supremo como causa, fim ou lei universal'; religião é fé, é crença, é piedade, é conforto, é amor ao próximo, como na doutrina de Jesus Cristo; religião não é, pois, fetichismo, essa miséria que enoja, que degrada, que avilta, que nodoa, que tisna, que enlesma a moral do homem, desfibrando-o, envilecendo-o, cuspindo-o fora da comunhão dos dignos, dos puros, dos honestos.[325]

A suposta pureza do cristianismo era contrastada com a não menos presumida impureza dos candomblés. Deste modo, ao lado da igreja católica, a oposição entre a religião de um lado e o fetichismo do outro orientava os argumentos de Durval Chagas[326]. Seu texto segue referindo-se às diversas religiões como o cristianismo, o presbiterianismo e o anglicanismo, mas, "nunca essa degradação da África"[327]. Neste ponto são particularmente importantes as observações de Roger Sansi sobre o conceito de fetichismo, no sentido de entender como um conceito formado num cruzamento de práticas e valores africanos e europeus, católicos e protestantes, foi aos poucos identificado como especificamente africano e passou a marcar uma diferença hierárquica definitiva em relação aos europeus e, acrescento, em relação àqueles que se consideravam seus mais legítimos descendentes[328].

O jornalista aproveitou que o major Salustiano Vilas-Boas (o mesmo da batida na casa do pai-de-santo Zé do Vapor e mais simpático aos reclames do jornal *A Ordem* que o major Paixão) estava no exercício do cargo de delegado, para cobrar ações enérgicas contra Mãe Judith e seu "peguijan"[329], Mãe Paulina e Mãe Aleijadinha. Nas suas palavras, o delegado tinha que "extirpar esse cancro medonho", pois era de sua competência "sanear a cidade", porquanto a "indesculpável condescendência" tinha

---

[325] A ORDEM, op. cit.

[326] Em outros textos, o jornalista Durval Chagas assume seu "catolicismo romano". Vimos também, no capitulo I, que textos sobre os candomblés escritos pelo jornalista foram usados por um padre em sua prédica dominical.

[327] A ORDEM, op. cit.

[328] SANSI, R. *The fetish in the lusophone Atlantic*, 2006.

[329] O jornalista devia estar se referindo ao pejigan de Mãe Judith. Nas casas jeje o termo designa um ogan com grandes responsabilidades internas, "guardião do peji", responsável por "fundamentos profundos" da religião; Dona Lica, sobrinha de criação de Mãe Judith, afirmou que lá não existia pejigan e sim "tinha outros nomes", pois a Casa de Aganju Didè é nagô. Informação fornecida por. Maria da Paz Bezerra, Dona Lica (1923). 17 ago. 2007.

deixado os candomblés se enraizarem “no nosso meio, maculando fundo a moral dos nossos costumes”[330].

A notícia representa o pejigan de Mãe Judith como um “pontífice, lerdo no peso formidável de sua congênita boçalidade”[331]. A palavra “pontífice” dá conta de sua importância, já o uso da expressão “congênita boçalidade” sugere a relação desse indivíduo com o continente africano. O termo boçal, durante o período escravocrata, era utilizado para designar o africano recém-chegado, desconhecedor da língua e, por isso, mais fechado, expressando mais aspereza nas relações. A memória do povo-de-santo de Cachoeira sobre os últimos africanos compreende indivíduos assim, de pouco trato e poucas palavras.[332]

Seu Agenor, filho de criação e ogan da casa de Mãe Judith, recorda o “tio” Marcos Ferreira Lucas como “o braço direito de Mãe Judith”[333]. Já Seu Candola, também ogan da casa, lembrava do “tio” como “um velho religioso que, junto com Mãe Chica (sucessora de Mãe Judith) reinaram com a mesma integridade, respeito, carinho e poder”[334]. Quanto à Mãe Chica, seria “filha-de-santo de duas senhoras africanas, Maria Mota e Epifânia Mota, residentes no antigo Curriachito”, em Cachoeira[335]. Contudo, partindo da descrição feita pelo jornal, é mais provável que ao falar do pejigan da casa de Aganju Didè, o jornalista estivesse se referindo ao “marido de Mãe Judith”, tio Marcolino. Segundo Dona Lica:

> Marcolino era tipo africano num sabe, aquele golôlô, conversando, cuspindo, fumando. Me pediu pra batizar. Ele era meu padrinho. Baixinho, gordo. Era um africano. Não

[330] A ORDEM. 12 dez. 1917. p. 1.

[331] O “peguijan” que o artigo menciona pode também ser mais uma referência a Américo da Rocha Pires, chamado em outras notícias, como veremos, de “o embaixador do terreiro judithiano”.

[332] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003, Estelita Santana (1906) Juíza Perpétua da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. 6 abr. 2006, Eugênio Rodrigues da Rocha (1906-2006). 1 out. 2005. Assim se referia Nina Rodrigues (1977, p. 101) aos últimos africanos da Bahia: “Preferem a convivência dos patrícios pois sabem que, se os teme pela reputação de feiticeiros, não os estima a população crioula”.

[333] Tio Marcos era sobrinho de Mãe Judith. Informação fornecida por Hermógenes Cardoso Almeida (1926), Seu Agenor. 4 abr. 2006.

[334] ATA de Fundação da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. 5 mar. 1989. Livro de atas da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. Fonte disponível no Acervo da Casa de Aganju Didè.

[335] Ata de Fundação da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. 5 mar. 1989. Livro de Atas da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. Fonte disponível no Acervo da Casa de Aganju Didè. Zé de Brechó, famoso olowô e renomado “feiticeiro”, falecido em 1902, era o primogênito do casal de africanos Maria da Motta e Belchior Rodrigues de Moura. Sobre a história dessa família, ver: Luis Nicolau Parés (2006, p. 190-196).

> sabia conversar direito não viu. Ele conversava, mas falava coisas assim errado num sabe. Mas quem dizia a ele que não era isso? Quem é que dizia? Grosseiro, africano mesmo. Ele era marido de tia Judith.[336]

Para Dona Lica, o marido de Mãe Judith "era tipo africano". Muitos descendentes de africanos forjaram e conservaram um ar mais desconfiado e pouco aberto. Os indícios levam a crer que era esse o caso do "peguijan" e, por isso, o jornalista do *A Ordem*, mas não apenas ele, identificava tio Marcolino com a África e com as representações de degeneração e atraso que o jornal relacionava ao continente.

O ano de 1921 marcou uma virada de mesa para os perseguidores da religiosidade de matriz africana em Cachoeira[337]. Os sentidos das autoridades então constituídas se voltaram para o mapa dos candomblés desenhado pelo jornal *A Ordem* e os clamores de seus articulistas passaram a ser ouvidos. Entre 1921 e 1923, Mãe Judith se constituiu no principal alvo do noticiário deste periódico:

> Chegou outra vez a época de mãe Judith. Outros tempos... outros costumes...
> Mãe Judith é uma felizarda. Seus *aparelhos* de *candomblé* "funcionavam" a valer e era feitiço à beça, para todos os misteres e [...] profissões. Moléstias, interesses políticos, o diabo, tudo *mãe* Judith concertava e arranjava da melhor forma, o "santo" lhe deu até sapiência para discutir pelas colunas d' O Norte, onde colaborou por muito tempo, muitos artigos da Constituição Federal, bancando ciência jurídica [...] e constituindo advogado [...]
> Ora, mãe Judith continuou a bater o *tabaque*, a fazer mil maravilhas. Mas agora [...] *babau*! - O Sr. tenente Paiva não quer e não quer mesmo e pronto. Ontem, devia ter ido à presença da polícia *o embaixador do terreiro Judithiano*, para conferenciar com a polícia.
> Muito bem. Mas tem que agora *mãe* Judith de tratar de quebrar tudo aquilo e nada mais.

---

[336] Informação fornecida por. Maria da Paz Bezerra, Dona Lica (1923). 17 ago. 2007.

[337] Pesquisadores da repressão aos candomblés de Salvador identificaram, nos anos da década de 1920, o período de maior campanha da imprensa e, também, de maior ocorrência das "batidas" policiais nos terreiros. Refiro-me a Júlio Santana Braga (1995); Ângela Luhning (1995/1996). Jorge Amado, no romance Tenda dos milagres, identificou o período entre os anos de 1920 e 1926 como o de maior perseguição aos candomblés, relacionando-o com o legendário delegado Pedrito. Jorge Amado (1969).

O delegado continue assim, quebrando esses *candomblés* e acabando com todos esses abusos truculentos e nefastos de crendice africana e prestará um grande serviço ao povo.[338]

Realmente o que se nota a partir de 1921 é a entrada em cena da polícia usando de toda a sua violência contra os terreiros de candomblé. Muitas pessoas foram presas, tiveram suas casas ou terreiros invadidos, seus deuses profanados, seus objetos simbólicos e instrumentos religiosos ridicularizados e quebrados em lugares públicos. Nesse momento difícil, o prestígio de Mãe Judith e sua rede de bons relacionamentos parece ter pouco valido. A ialorixá constituiu advogado para defender o seu direito de praticar sua religião, contudo, o arbítrio das autoridades policiais falou mais alto.[339]

Em agosto de 1923, Mãe Judith rompeu o silêncio, constituiu procurador e remeteu uma petição ao delegado de polícia local, no intuito de ter assegurados os direitos facultados pela Constituição. Américo da Rocha Pires, seu procurador, escreveu a petição nos termos a seguir:

Ilmo.sr. major Segismundo Bastos, m.d. delegado de polícia em exercício. Diz Judith Ferreira do Sacramento, por seu procurador abaixo firmado que, por um dever de obediência, ficou silenciosa até esta data, respeitando as providências da autoridade policial de antanho, manifestada pelo jornal A Ordem deste termo em seu número 65 de 24 de agosto de 1921, referentes aos festins por crença ou confissões religiosas que a suplicante professa e como a referida autoridade, ignorando em absoluto as prerrogativas que a lei faculta a qualquer entidade, sem distinção de classe ou cotação social, não pode a suplicante ser tolhida em sua liberdade consagrada porquanto todos são iguais perante a lei, portanto, vem respeitosamente, firmada na taxativa das posições do art. 72 parágrafos 2, 3 e 38 da Constituição Federal, pedir a V.S. que digne-se conceder-lhe permissão em sua propriedade e residência á Terra Vermelha, subúrbio desta cidade, *realizar orgias*, das quais a suplicante referente a qualquer alteração da ordem se responsabilizará.
Nestes termos P. Deferimento.
Cachoeira, 06 de agosto de 1923
Américo da Rocha Pires[340]

[338] A ORDEM. 24 ago. 1921. p. 1.

[339] A ORDEM. 27 ago. 1921. p. 1.

[340] Id., 11 ago. 1923. p. 1.

O texto acima foi publicado no jornal A *Ordem* em 11 de agosto de 1923[341]. Caso seja fiel ao conteúdo da referida petição, torna-se questionável as boas intenções do procurador então constituído por Mãe Judith, afinal, “realizar orgia” provavelmente não fazia parte do expediente religioso, nem dos “festins” da ialorixá. Outro dado questionável é a competência jurídica do dito procurador, uma vez que o artigo 72 da Constituição Federal de 1891 não possui parágrafo 38. De qualquer maneira, o texto indica que a ialorixá não deixou de acompanhar o debate que se travava na imprensa local sobre a religiosidade de matriz africana e silenciou o quanto pôde, até não mais aguentar.

O artigo 72 versa sobre os direitos dos cidadãos brasileiros e estrangeiros residentes no país. São os direitos que concernem à liberdade, segurança individual e à propriedade[342]. No seu parágrafo segundo, o artigo dispõe a igualdade de todos perante a lei e, no parágrafo terceiro, faculta a todos os indivíduos e confissões religiosas o exercício público e livre do seu culto, “associando-se para esse fim e adquirindo bens”. Pode-se creditar a presença do inexistente parágrafo 38 no texto da petição a um erro tipográfico. Levando-se em conta tal possibilidade, no texto original poderia conter o parágrafo oitavo, que tratava da liberdade de associação ou reunião pacífica dos indivíduos, “não podendo intervir a polícia, senão para manter a ordem pública”. Acredito na possibilidade do texto original conter esse parágrafo por que, logo após a citação, Mãe Judith se compromete em responsabilizar-se por “qualquer alteração da ordem”.

Quanto à expressão “realizar orgias” não me surpreenderia caso fosse um enxerto perversamente acrescido ao conteúdo do texto com o intuito de desqualificá-lo frente à opinião pública, uma vez que toda a crítica realizada pelo jornalista recai sobre a referida expressão. Por outro lado, não podemos desconsiderar a possibilidade do referido procurador se encontrar imerso no imaginário construído a respeito dos candomblés. Nina Rodrigues também havia reforçado preconceitos contra os negros e seu espaço religioso. Amparado numa visão evolucionista da história, quando se referiu à população negra como fator de formação da sociedade brasileira escreveu: “por maiores que tenham sido seus incontáveis serviços à nossa civilização há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo”.

---

[341] As notícias publicadas no jornal A *Ordem* sobre Mãe Judith, quase todas, foram no mês de agosto. Até hoje, no candomblé de Aganju Didè, a principal obrigação da casa ocorre no último dia do mês de julho e é consagrada a Omolu.

[342] BALEEIRO, Aliomar. *Constituições brasileiras: 1891*. 2. ed. Brasília: Senado Federal, 2001. p. 97. (Constituições Brasileiras, v. 2).

E, ainda, afirmou a visão geral de promiscuidade existente nos terreiros: “são notórios os excessos e orgias que reinam nos grandes candomblés”[343].

A análise de processos criminais envolvendo práticas de magia sugere uma “circularidade” entre os discursos dos juízes e o de outras instâncias reguladoras dos feiticeiros, ou seja, os próprios terreiros, centros e templos das “religiões mediúnicas”. Assim, setores da classe dominante se serviam (porque acreditavam) de concepções correntes entre os acusados de feitiçaria para regulá-los e os acusados, por sua vez, utilizavam de expedientes jurídicos para se defender, todavia, não negavam a existência de feitiçarias[344]. Termos como “orgia” parecem ter feito parte dessa ampla circularidade de conceitos, palavras e coisas.

Nesse sentido, pode-se admitir que o procurador constituído por Mãe Judith, em que pese suas boas intenções, encontrava-se imerso num imaginário que associava os candomblés a divertimentos licenciosos. Não é necessário lembrar que relacionar o candomblé a comportamentos libidinosos, crimes e exploração racional de indivíduos ignorantes, como vimos, foram expedientes amplamente utilizados na construção do que chamamos aqui de “a retórica do fetiche”:

> Não é interessante? A Constituição Federal esta sujeita, pois, as interpretações de mais esse oráculo. *Mãe Judith* doutrina que a autoridade policial não se pode arrogar o direito de proibir abusos e *farras*, [...] o que equivale a dizer que os estatutos máximos da nossa nacionalidade foram elaborados numa hora de *anarquia mental*, sob as instruções maravilhosas de *Ogan* ou sob inspiração imediata do Baco.
> Quem já ouviu dizer que a Constituição, uma lei qualquer, mesmo nas terras menos civilizadas, outorgasse aos povos o direito de fazer [...] *farras*?
> [...] Porque de fato, não nos consta que, estabelecendo a liberdade religiosa sob a inspiração de princípios essencialmente liberais, estivesse no pensamento dos legisladores a idéia transcendente das orgias, do bacanal e dos festins dos terreiros de *Ogan*, onde se praticavam bruxarias exploradoras da bolsa e das crenças dos incautos, que acreditam

---

[343] RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil,* 1977. p . 7-237-239.

[344] Para a análise de processos criminais envolvendo feitiçaria no Rio de Janeiro, ver Yvonne Maggie (1992); na Bahia, ver Júlio Braga (1995 e 1999).

> nas petas dos bruxos feiticeiros, sujeitando-se a *infalibilidade* dos seus conceitos e a maravilha das suas doutrinas.[345]

Dessa maneira, os articulistas do jornal *A Ordem* enredavam as reivindicações da sacerdotisa em um emaranhado discursivo que atingia o imaginário dos leitores, e talvez deles próprios, naquilo que eles carregavam na formação remota de suas almas. E, ao mesmo tempo, da presente realidade que os envolvia, a saber, o medo da feitiçaria. É importante assinalar que a persistência das mães-de-santo em continuar atuando na cidade, por um lado, sugere os resultados positivos dos seus trabalhos frente a uma parcela significativa da população. Por outro lado, a campanha do jornal *A Ordem* sinaliza o receio da agressão mágica por parte de algumas mães-de-santo ligadas a adversários políticos e concorrentes comerciais do periódico. Afinal, como afirmava a redação do jornal *O Norte*, os "rapazes" do jornal *A Ordem* tinham seus "pigys" e "aganjus" prediletos[346].

Do ponto de vista da redação do jornal *A Ordem*, a Constituição precisava ser revista, no sentido de deixar clara a distinção entre crenças de "farristas" e cultos, assim, não deixando margem, segundo o periódico, para "interpretações elásticas". Percebe-se que a todo tempo os articulistas desta folha buscavam desqualificar o candomblé como religião. Eles variavam na qualificação dos candomblés entre práticas diabólicas por um lado, e abuso da fé de pessoas consideradas ignorantes, por outro. Na notícia anteriromente transcrita, o jornalista concluiu recomendando cuidado a Mãe Judith, que estaria ferindo os estatutos máximos do Brasil quando afirmava que a Constituição garantia orgias.[347]

Conforme ficou demonstrado neste episódio de resistência pública protagonizada por Mãe Judith, os textos da imprensa local provocaram mágoa, indignação e revolta na ialorixá, que saiu em defesa de seu nome, e mais, da forma de experimentar a religiosidade amparada em seus valores ancestrais. Mãe Judith foi a primeira mãe-de-santo baiana que se tem notícia a se expor publicamente na imprensa em defesa de sua religião. Estudioso da religiosidade de matriz africana em Salvador, Júlio Braga constatou a raridade dos textos favoráveis às práticas afro-baianas publicados na imprensa nas primeiras décadas do século XX[348]. Como vimos, a linguagem

---

[345] A ORDEM. 11 ago. 1923. p. 1.

[346] O NORTE. 26 ago. 1921. p. 1.

[347] A ORDEM, op. cit.

[348] BRAGA, J. *Na gamela do feitiço*, 1995. p. 162.

empregada pela imprensa para se referir aos candomblés e aos indivíduos que deles participavam constituía-se num discurso preconceituoso e áspero, tão nocivo para o povo-de-santo quanto as invasões da polícia.

Júlio Braga argumenta que alguns jornalistas evitavam sair em defesa dos candomblés por medo de perder seus empregos. No entanto, a maioria deles agia como se fossem agentes policiais, denunciando pessoas e lugares, acompanhando batidas e em suas colunas expondo ao ridículo a religiosidade de matriz africana. Braga afirma que esses profissionais "geralmente absorviam o discurso dos seus patrões e encaravam a realidade social como verdadeiros representantes da classe dominante". Para Júlio Braga:

> Com efeito, durante o período de maior perseguição aos candomblés, como nas décadas de vinte e trinta, dificilmente as vítimas poderiam manifestar seu descontentamento às ações brutais das batidas policiais. A verdade é que essas batidas, mesmo que não tivessem respaldo legal, eram desencadeadas por autoridades policiais com a evidente cumplicidade da sociedade baiana.[349]

As articulações de Mãe Judith com profissionais liberais, famílias importantes e a redação do jornal O *Norte* (sob a direção do major Paixão), possibilitaram que a ialorixá expusesse seus argumentos nas colunas do jornal O *Norte* e também enviasse seu "embaixador" para conversar e peticionar com o delegado local. Esgotadas as possibilidades de uma negociação informal, Mãe Judith partiu em direção às formalidades da lei e fez questão de publicamente discutir ciência jurídica. No entanto, a ialorixá não deixou de ser importunada. Dona Lica recordou emocionada de um episódio com a polícia, no terreiro:

> Ali a gente ocultava. Eu não sei o que é que faziam. A polícia muito perseguia, muito perseguida ali tia Judith. Então, um dia que tava mesmo um candomblé forte, vieram correndo ligeiro dizer que a polícia ia pra lá, aí ficou esperando, todo mundo ficou esperando, silenciou o atabaque e a polícia voltou do caminho. Voltaram do caminho! Devido a esse poder de Xangô, isso eu tenho lembrança mesmo.[350]

---

[349] BRAGA, J. *Na gamela do feitiço*, 1995. p. 162-164.

[350] Informação fornecida por Maria da Paz Bezerra, Dona Lica (1923). 17 ago. 2007.

O nome religioso de Mãe Judith era *Aganju Didè*. Em Cachoeira, o povo-de-santo se refere à Aganju como uma qualidade de Xangô, "Xangô de Pé", orixá patrono da justiça, a terra firme onde os dois pés podem pisar[351].

ITINERÁRIOS ANCESTRAIS: TERRITORIALIDADES AFRO-BAIANAS EM CACHOEIRA

No ano de 1917, o jornal *A Ordem* já havia mapeado, literalmente, os candomblés da cidade de Cachoeira. Referia-se a "Judith Ferreira, na Terra Vermelha; mãe Paulina, no Cucuí; Aleijadinha, sobre o túnel da Central da Bahia e tantos outros possuidores de pigys e aganjus"[352]. Uma geografia da feitiçaria foi traçada pelo jornal. Não por coincidência são essas as localidades que figuram nas páginas do periódico com frequência quando o assunto é a criminalidade. Não seria difícil para o leitor do jornal *A Ordem*, nas primeiras décadas do século XX, associar esses locais a feitiçarias, roubos, assassinatos, infanticídios, estupros, sambas, batuques, "pigys" e candomblés.

Localizados nas cercanias do núcleo urbano, o morro do Cucuí, o alto do Rosarinho, o Beco do Sabão, o Corta Jaca, as imediações do "largo da igrejinha dos Remédios", o Galinheiro, a Recuada, a Levada do Chafariz e o alto da Ladeira da Cadeia, eram espaços habitados por uma população de maioria negra e pobre. Esses espaços, por seu turno, raramente aparecem vinculados às tímidas, mas efetivas, reformas urbanas pelas quais vinha passando a cidade: embelezamento de ruas e praças, através da construção de monumentos, prédios públicos e arborização; asseio das vias públicas; demolição de ruínas e edificação de novos jardins, essas reformas diziam respeito às ruas da Ponte Nova, Formosa, Ruy Barbosa, 13 de Maio, Recreio, Matriz e Largo dos Arcos.

---

[351] Assim Nina Rodrigues (1977, p. 222) tomou nota sobre Aganju no início do século XX: "Do consórcio do Obatalá, o Céu, com Odudua, a terra, nasceram dois filhos, Aganju, a terra firme, e Iemanjá, as águas". O atual babalaxé da Casa de Aganju Didè, Antônio dos Santos da Silva, afirmou que Mãe Judith era de Olunda, orixá representado, segundo ele, por duas crianças gêmeas do sexo feminino. Por isso, Aganju, "Xangô novo, guerreiro, príncipe", o segundo santo de Mãe Judith, teria tomado a frente da ialorixá. Informação cedida por Antônio dos Santos da Silva (1979). 31 jul. 2007. Segundo Gaiaku Luiza, quando ela esteve na casa de Mãe Jutith, esta haveria dançado com um "Cosme e Damião de madeira" nas mãos. Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003. Segundo Dona Lica: "Tia era de Dois-dois, São Cosme, o dono da casa de lá é um que chama Oliga. Não sei se é Crispina, não sei, só sei que é São Cosme. Trata que a casa é de São Cosme, o Barro Vermelho, lá é conhecido assim. Xangô Aganju veio da África. Êtá! Ali quando dizia que ia chover, chovia mesmo. Ele ficou por dono da casa, Xangô. Ele manifestou em Tia Judith". Informação fornecida por Maria da Paz Bezerra, Dona Lica (1923). 17 ago. 2007.

[352] A ORDEM. 12 dez. 1917. p. 1.

Lugares como a Terra Vermelha e as proximidades do túnel do ramal da estrada de ferro Central da Bahia (morro da Capapina e *Bitedô*) estavam mais distantes do núcleo urbano naquele momento, cerca de 2 ou 3km, sendo a Terra Vermelha, ainda hoje, uma área tipicamente rural. O jornal *A Ordem* classificava essas localidades como "subúrbio". Certamente essa classificação se devia aos seus objetivos de alarmar a cidade contra a proximidade dos candomblés. Todavia, da mesma forma, apenas temos notícias desses espaços quando estavam relacionados à criminalidade.

Dessa maneira, verifica-se em Cachoeira um fenômeno semelhante ao que aconteceu na capital baiana no que se refere ao processo de ocupação do espaço urbano pelas práticas religiosas de matriz africana: a implantação da religiosidade afro-baiana foi agenciada nas áreas que circundavam o sítio urbano, aos poucos se alastrando pela cidade[353]. No entanto, ainda nas primeiras décadas do século XX, os candomblés de Cachoeira eram realizados em espaços suburbanos, ou ainda largamente rurais, que foram ocupados pelos últimos africanos da cidade e seus descendentes. Eram terras cortadas por riachos, cercadas por árvores e montanhas íngremes, que dificultavam o acesso e ofereciam proteção contra possíveis ações da polícia. Por outro lado, eram certamente apropriadas para o culto afro-baiano, porquanto envolvidos por elementos necessários à religião dos voduns e orixás e propícias ao crescimento de plantas sagradas usadas nos rituais.

Uma curiosidade advém de um exemplo dessa ocupação territorial afro-baiana. Refiro-me à rua da Levada do Chafariz, um dos espaços reconhecidos de moradia dos últimos africanos da cidade e jamais denunciado no periódico *A Ordem* por realizações de sambas, batuques ou candomblés[354]. As terras da rua pertenciam à Santa Casa de Misericórdia e, através de arrendamentos, temos pistas de que lá foram reinventados laços de solidariedade entre os africanos e seus descendentes.

Uma notícia habitual e emblemática nas páginas do jornal *A Ordem*, relacionada aos africanos, foi publicada em 1917, e dava a notícia da morte de Tio Fadô:

> À levada do Chafariz, onde residia, finou-se a 13 do corrente o preto velho vulgarmente conhecido por Tio Fadô, com a invejável idade de 120 anos a mais.

---

[353] Para uma análise da ocupação do espaço urbano de Salvador pelos candomblés no século XIX, ver: Jocélio Teles dos Santos (2007, p. 205-226). Ver também: Maria Inês Côrtes de Oliveira (2003)

[354] Gaiaku Luiza e Seu Geninho viveram a infância nesta rua. Informação fornecida por. Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003, Eugênio Rodrigues da Rocha (1906-2006). 1 out. 2005.

> Tio Fadô, que se chamava Salvador Militão Moniz de Aragão e fora escravo dos Moniz de Aragão que habitaram, nos dois séculos passados, este município, era viúvo e natural da África.
>
> Três séculos viu Tio Fadô, o XVIII, em que nasceu, o XIX, que atravessou incólume, sempre sadio e forte, e o XX, em que cerrou os olhos à luz da vida, cansado, certamente, de viver.
> Deram-lhe sepultura no cemitério da Piedade, tendo a polícia tomado conhecimento de sua morte e o major Salustiano Villas-Boas, delegado em exercício, mandado fazer arrolamento dos bens por ele deixados, arrolamento esse que já foi entregue ao sr. dr. Juiz de direito da comarca.
> Tio Fadô não deixou parentes conhecidos.[355]

Era comum no jornal *A Ordem* a notícia do falecimento de africanos. Elas soavam como um anúncio dos tempos em que a cidade não mais os teria. Era como se um desejo aparecesse subliminar: quem sabe com o fim dos africanos a cidade se veria limpa dos "restos do africanismo" que tanto ocupavam a folha. Quase sempre com idade avançada, lá iam os últimos ocupando curiosas manchetes, como a do texto acima: "Tio Fadô rumou para o outro mundo". O que faz de Tio Fadô exceção nessas notícias é o fato de ele ter deixado bens e, aparentemente, ninguém para reclamá-los. Como se viu, o arrolamento dos pertences do africano foi entregue ao juiz de Direito da comarca. Acontece que Tio Fadô poderia estar envolvido em outros laços de solidariedade, concebidos ali mesmo, na rua da Levada do Chafariz.

Um indício desses laços pode ser encontrado no Livro de Terrenos e Propriedades da Santa Casa[356], onde aparecem os nomes de Antonio Domingues e Júlia Maria Guimarães, ambos africanos, arrendando casas e medidas de terras diferentes, entre os anos de 1879 e 1904. Júlia e Antônio, curiosamente, arrendaram a casa de n.º 28 e suas terras no ano de 1879. No ano seguinte arrendaram a casa de n.º 30 e suas terras sem, evidentemente, entregar a casa de n.º 28. Em 1881, arrendaram a casa n.º 32 e suas terras, formando assim um conjunto de casas e terras na rua da

---

[355] TIO Fadô rumou para o outro mundo. *A Ordem*, 17 mar. 1917. Ver também: ERA a ultima africana aqui existente. *A Ordem*, 14 jul. 1926.

[356] LIVRO de terrenos e propriedades da Santa Casa. 1863-1904. Fonte disponível no Arquivo da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira.

Levada do Chafariz. É possível que o casal sublocasse essas casas e respectivas terras para outros africanos ou descendentes sem o mesmo trânsito social que eles.

Júlia e Antônio moravam no final da rua da Matriz, numa residência, próxima a antiga praça da Regeneração, em cujo passeio, em frente à porta principal, tem uma estrela[357]. Júlia fazia doces e outras iguarias para venda, atividades para a qual "tomavam parte muitas mulheres, inclusive muitas irmãs da Boa Morte"[358]. A memória do povo-de-santo de Cachoeira indica que a casa de Dona Júlia era o "Quartel General" da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte[359]. Quais motivos levariam Júlia e Antônio a arrendarem 3 casas e respectivas terras que, somadas, alcançavam o tamanho de 8 braças? Segundo Nina Rodrigues, referindo-se às atividades dos últimos africanos de Salvador, eles se limitavam "ao pequeno comércio e a fretes", bem como ao trabalho na roça. Nas palavras deste autor:

> As mulheres em vendas ou quitandas, nas portas das casas, ou ambulantes em tabuleiros, praticam o comércio urbano de comidas feitas, especialmente dos preparados culinários africanos, muito do sabor da população, de condimentos, frutos, legumes, produtos da Costa (xoxó, abuxó, azeite-de-dendê, banha, obi, pequenos objetos de serventia doméstica, contas usadas na África e utilizadas nas práticas do culto nagô-jeje). Dos homens, os mais válidos são ganhadores ou mariolas; poucos conduzem ou carregam as últimas cadeirinhas ou palanquins, outros são aguadeiros; alguns pequenos lavradores ou criadores nos arrabaldes ou roças da vizinhança da cidade.[360]

Assim Gaiaku Luiza recordava as antigas irmãs da Boa Morte:

> Na Boa Morte quem não tinha candomblé, freqüentava. Tinha umas senhoras aqui, andavam de saia mas não era

[357] Francisco Bethencourt menciona a devoção das estrelas em Portugal, frequentemente feita à porta da rua, ponto de passagem do interior para o exterior, do mundo humano para o cósmico, do profano para o sagrado (embora a relação seja ambivalente). Francisco Bethencourt (2004, p. 134). A tradição oral em Cachoeira se refere à estrela na porta da casa da africana Júlia como um assentamento de Exu, como veremos adiante, senhor da comunicação entre o mundo dos humanos e o mundo dos deuses e ancestrais.

[358] Informação fornecida por Dona Estelita Santana (1906), Juíza Perpétua da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. 6 abr. 2006.

[359] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003.

[360] RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*, 1977. p. 101.

> de candomblé, descendente, mas não era. [...] Aquelas senhoras aposentadas [no sentido da idade]. Eram negociantes, vendiam nas casas, negócio de venda, se a vendagem saía. 'Ei Mãe Agda veja uma coisinha pra mim que eu vou pra Bahia', essas coisas. Sátira vendia moqueca de peixe na frente da Estação. Vendia essas moquequinhas enroladas na folha. Sabina vendia canjica. Maria Democrática vendia inhame cozido pela rua, gibeira cheia!, era o amendoim, ela vendendo, tudo era cantando.[361]

Nos fragmentos acima são apresentadas algumas atividades correntes entre os africanos e seus descendentes na Bahia das primeiras décadas do século XX. Assinalo aqui, para os nossos objetivos, o mercado ambulante e o trabalho na terra, "nos arrabaldes ou roças da vizinhança da cidade", como constatou Nina Rodrigues em Salvador. Chama-nos a atenção no Livro de Terrenos e Propriedades da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira que, em todos os registros, apenas um indivíduo é suficiente para realizar um arrendamento, homem ou mulher, a exceção foram os africanos Júlia Maria Guimarães e Antônio Domingues. Outro vestígio interessante é a observação entre parênteses "africanos", quando em nenhum outro registro aparece a origem dos arrendatários.

Esses indícios nos fazem questionar possíveis dificuldades existentes naqueles anos para que um africano arrendasse casas e terras da Santa Casa[362]. A condição estável de Júlia e Antônio, casados e com moradia fixa, certamente os ajudava em suas relações com a sociedade envolvente. Assim, uma possibilidade que se apresenta para o fato deles arrendarem muitas casas na Levada do Chafariz seria a sublocação para outros africanos ou descendentes, evidentemente, sem o mesmo trânsito social que eles dispunham.

No período estudado, não houve uma notícia sequer de batuques ou festas de candomblé na Rua da Levada do Chafariz. No entanto, sabe-se da presença e importância de Dona Júlia e da sua casa na institucionalização do candomblé em Cachoeira[363], por outro lado, não se tem notícias de candomblés realizados em sua residência, ao menos depois de sua morte. Na casa onde morava, situada à Rua da Matriz n.º 41, possivelmente existia

---

[361] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003.

[362] A gerência da Santa Casa de Misericórdia também era objeto das disputas políticas locais. Assim, é possível inferir que, da mesma maneira como acontecia com a perseguição aos candomblés, alternavam-se momentos de maior tolerância com outros de intransigência com o diferente.

[363] PARÉS, L. N. *A formação do candomblé*, 2006. p. 180-181.

um quarto, com um santuário ou sacrário particular, um peji, onde seriam realizadas obrigações ordinárias ou, eventualmente, algum ritual mais complexo, como uma feitura de *iaô*, porém, com resguardada sensatez. Sua discrição ajudaria a evitar problemas com os vizinhos, a imprensa local e também com a polícia. Entretanto, sua casa se notabilizou pela venda de doces e outras iguarias, "produtos africanos" e, sobretudo, por servir de abrigo às irmãs da Boa Morte. A literatura sobre irmandades negras não deixa dúvidas sobre o papel dessas congregações na preservação e recriação das práticas e valores africanos no Brasil[364].

Mais próximo do centro da cidade, Gaiaku Luiza lembrava apenas do candomblé de Maria Agda de Oliveira, a vovó Agda da Rua do Sabão:

> Candomblé aqui era de porta fechada com a luzinha baixa, candomblé lá no fundo. Aí minha madrinha dizia com o sotaque dela "meu filho, fecha meu porta que polícia vem aí", ali no Beco do Sabão, chamava Beco do Sabão, na Casa de Maria Agda de Oliveira, filha de Iemanjá Bomin. O candomblé no fundo da casa, o candeeirinho baixinho no corredor, e a porta da rua trancada. Quando era assim aquelas que vinham mais tarde, aí uma pessoa abria ligeiro e entrava. Era muito perseguido.[365]

Por outro lado, esse número aumentava consideravelmente nos arredores da cidade:

> Quem é que via candomblé aí assim. O da finada Paulina, no Cucuí, Paulina de Azansú, mas não tem mais, eu era garota. Era uma casa bonita, uma senhora já de idade, aquelas

[364] SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito de Diamantina no século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1976, BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, REGINALDO, Lucilene; ALMEIDA, Acácio. *Irmãs da Boa Morte: senhoras do segredo*. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 4., 1994, Recife. *Anais*... Recife, Massangana, 1996. p. 98-110. Em 1765, a Confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Homens Pretos de Nação Jeje de Cachoeira encaminhou uma petição para a confirmação do seu compromisso à Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa, no entanto, não lograram êxito perante às autoridades eclesiais locais. Os motivos alegados à Mesa portuguesa julgavam que os jejes eram "tirados do paganismo de África e sempre lhes fica uma propensão para coisas supersticiosas", recomendando que ficassem sob os olhos do bispo. Essas "coisas supersticiosas" poderiam variar dos batuques de divertimento que acompanhavam as procissões católicas até as práticas clandestinas da religiosidade de matriz africana. Ver: Luis Nicolau Parés (2006, p. 112), João José Reis (2003, p. 243-247).

[365] Informaçãofornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003.

> batas... e tinha uma igrejinha dentro do terreno. A finada Paulina e tia Judith lá na Terra Vermelha. Tia Judith morreu com 110 anos, 107 ou 110, era *Aganju Didè*, quer dizer que é o santo que está levantando, *Didè* é que está em pé, levantar. Nagô é muito diferente do Jeje. [...] Agora, e tinha Aleijadinha na Lagoa Encantada, chamava Porfíria, Porfíria de Ogum, que dizia o povo, eu não alcancei né meu filho, agente ouve, que o Ogum dela entrava na fonte e ficava três dias, nessa lagoa, chamava Lagoa Encantada.[366]

O exemplo da rua da Levada do Chafariz nos faz entrever relações nas outras localidades onde residia a maioria da população negra da cidade e, também, os últimos africanos. Lugares como o Alto do Cucuí, que apesar de circundar o núcleo urbano não tinha a proximidade deste tal qual a Levada do Chafariz e portanto dispensava tamanha discrição na realização das festas religiosas ou profanas. Isso, por sua vez, levava o espaço a ocupar com freqüência as páginas do jornal *A Ordem*, como local de vadiagem, assassinatos e "torpes feitiçarias".

Se o argumento é válido para o Alto do Cucuí, o mesmo serve para o túnel do ramal da Estrada de Ferro Central da Bahia ou para a Terra Vermelha, distantes que estavam do sítio urbano de Cachoeira. Ainda sobre a africana Júlia, mesmo depois de sua morte, ela continuou a ser lembrada e respeitada na comunidade da Levada do Chafariz. Gaiaku Luiza e Seu Geninho recordavam que, quando moravam nesta rua, sua mãe insistia em lhes mandar tomar a benção das "meninas da finada Júlia", referindo-se as três mulheres criadas pela africana[367]. Sobre a casa das "meninas da finada Júlia", Gaiaku Luiza recordava:

> Agora a casa era uma igreja, era aberta de noite a dia, as doceiras entravam e saíam, as da Boa Morte então! Muitas de dormir lá. Aquela casa você ali entrava qualquer hora. Quando chegava a festa de São Cosme fazia a mesa pras crianças. Sexta-feira Santa fazia mesa pros mendigos, elas chamavam pra comer. Foi casa mesmo de africano. Uma casa grande, uma sala de jantar, uma mesa maior do que essa aí. E o quintal dá prá capela d'Ajuda.[368]

[366] Informaçãofornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003.

[367] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003, Eugênio Rodrigues da Rocha (1906-2006). 1 out. 2005.

[368] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003.

Na década de 1920, diante do limite imposto a uma possível negociação com as "novas" autoridades que chegaram ao poder, outra saída encontrada pelos adeptos dos candomblés foi oferecer uma mobilidade possível às suas práticas religiosas. Deste modo, buscavam lugares cujo acesso fosse cada vez mais difícil. O jornal *A Ordem*, por sua vez, insistia na perseguição e denunciava as estratégias do povo-de-santo, alarmando em suas páginas que os candomblés andavam "por outras paragens, iludindo a vigilância". Assim, julgavam o candomblé "um vício quase incorrigível e difícil de subjugar", reconhecendo que o silêncio momentaneamente conquistado não significava o fim do conflito.[369]

O clima tenso fez calar os atabaques de muitos terreiros, que decerto continuaram astuciosamente com as suas obrigações religiosas e atendimentos terapêuticos. Alguns arriscaram reverenciar com toques e danças os seus deuses. Esses foram violentamente reprimidos, como aconteceu no dia 7 de agosto "sobre o túnel do ramal da Central da Bahia, a uns dois quilômetros além da cidade", quando um grupo de policiais acabou com a festa ainda na primeira hora da madrugada:

> [...] na ocasião lavada pela claridão de esplendido luar sobre a vigilância dos mantenedores da ordem *pública*, uma vultosa canoa de 13 *candomblezeiros*, que foram os em que a polícia pôde pôr as mãos, naquele pandemônio de feiticeiros e feiticeiras.
> A polícia arrecadou, no pigy invadido dezenas e dezenas de grotescos objetos do culto negro que foram por ordem do Sr. major delegado, exposto à curiosidade publica, e à tarde, espatifados.
> Todos, na cidade, louvam a polícia declarando guerra de morte ao terrível cancro social, que é o fetichismo africano tão protegido que foi entre nós, pelo Ubaldinismo decaído.[370]

O local do episódio, sobre o túnel do ramal da Central da Bahia, é chamado em outras notícias de morro da Capapina e fica próximo ao morro do Batedor[371]. Existe uma polêmica a respeito do topônimo "Batedor". Baseado em depoimentos do ogan Boboso, Luis Nicolau Parés nos informa

---

[369] A ORDEM. 14 set. 1921. p. 2.

[370] Id., 9 ago.1922. p. 1.

[371] Id., 27 maio 1914. p. 1, 30 maio 1914. p. 1, 28 nov. 1917. p. 1.

que no morro do "*Bitedô* foram plantados os primeiros fundamentos jejes de Cachoeira". Parés discute algumas possibilidades de significação do termo *bitedô*. Uma delas seria *obá tedô*, em iorubá *obá* é rei e *tedô* o lugar onde um grupo de pessoas se instala pela primeira vez, formando assim, o lugar onde o rei se instalou. Outra possibilidade seria *ba* uma referência aos egbas, grupo étnico *nagô* numeroso na Bahia. Parés conclui observando a possibilidade de este morro e suas imediações serem um reduto de africanos de várias nações, jejes, nagôs, gruncis e hauçás[372].

Concordamos com as observações deste autor. No entanto, também sugerimos a possibilidade da referência ao nome desse espaço ter significação a partir da morfologia tal qual é mencionada na tradição oral dos candomblés jejes locais, ou seja, *bitedô*, palavra na qual as duas letras iniciais são "b + i", formando a sílaba *bi*, e não "o + b + a" (para *obá*) ou "b + a" (para *ba*). Estudando a "língua nagô" falada na Bahia no início do século XX, Nina Rodrigues constatou "uma série de palavras monossilábicas que percorre quase todo o alfabeto". Este autor sugeriu que estes vocábulos somariam 118 palavras monossilábicas para os jejes e 195 para os nagôs. Entre os vocábulos encontra-se a palavra *bi*, significando "criar"[373].

Caso voltemos nossas atenções para o que disse o ogan Boboso, *bitedô* seria o lugar onde foram plantados os primeiros fundamentos jejes de Cachoeira[374]. Assim, podemos notar na palavra um reconhecimento, por parte dos nagô, de um lugar onde um grupo de pessoas se instalou pela primeira vez (*tedô*), e "criou" (*bi*) alguma coisa (uma comunidade, um quilombo ou um candomblé)[375]. Ou nas palavras do velho ogan, "plantou fundamentos". Em que pese a controvérsia, em 1876 foi construída neste morro a "ponte do batedor" no ramal da estrada de ferro Central da Bahia. Uma corruptela do nome original *bitedô*, porém, a nosso ver, mais do que isso, uma referência direta aos batuques que se faziam ouvir provenientes do referido morro.

A primeira batida policial que ocorreu com êxito e acabou com a celebração de um candomblé, prendendo "feiticeiros e feiticeiras", aconteceu "sobre o túnel do ramal da Central da Bahia", no lugar "denominado

---

[372] PARES, L. N. *A formação do candomblé*, 2006. p. 180-181.

[373] RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*, 1977. p. 133.

[374] Bi, na língua iorubá, entre outros significados pode se referir a "nascer". O professor Félix Ayoh'omidire, observou que "bi" pode significar também "pai" ou "parentes", tendo assim conotação familiar. VER: Vilson Caetano de Souza Junior (2005, p. 67).

[375] Existem hipóteses de que existiu um quilombo no morro do Bitedô. Ver: PARÉS, Luis Nicolau Parés (2006, p. 180-181).

alto da Capapina"[376] num "pigy há tempos existente"[377]. O morro da Capapina é contíguo ao morro do Batedor ou *Bitedô*. No caminho entre a Capapina e a antiga estrada de Belém teria existido um quilombo em meados do século XIX. Nesta localidade teria funcionado também o candomblé do *Bitedô*, que foi dirigido por um africano de nome Quixareme de Azansú, da nação jeje mahi[378].

Outra casa que figurou nas páginas do jornal *A Ordem* após ter sofrido uma batida policial de "sucesso" foi a de Mãe Aleijadinha:

> [...] quando menos esperavam a *Aleijadinha* e seus sequazes, domingo último, a polícia penetrou nos arraiais do seu pigy, e tudo virou ali de cambalhotas: 'aparelhos' quebrados, os santos... sem milagres sem os devotos em número de 11, presos e conduzidos para as cadeias desta cidade, onde passaram calmamente algumas horas.[379]

Na memória do povo-de-santo em Cachoeira, a roça de Mãe Aleijadinha estava localizada na Lagoa Encantada[380], próximo a Roça de Ventura, no caminho da antiga estrada de Belém. Entre a Lagoa Encantada e a Roça de Ventura, segundo a tradição oral, também existiu um candomblé de africanos que ficou conhecido como Roça de Cima. Este candomblé, na segunda metade do século XIX, foi liderado por Ludovina Pessoa, Quixareme (o mesmo africano que a tradição oral relaciona ao *Bitedô*) e, posteriormente, por Zé de Brechó. Quando o pai de Zé de Brechó, o africano Belchior Rodrigues de Moura, morreu em 1855, deixou para sua mulher, Maria da Motta, e os 5 filhos, "um pedaço de terra no lugar da Capapina o qual ocupam três sítios". Quando Maria da Motta registrou as terras em nome de seus filhos em 1858, especificou que elas estavam limitadas "pelo sul com a estrada de Belém, e pelo norte com a estrada da Capapina"[381].

---

[376] A ORDEM. 27 maio 1914. p. 1, 30 maio 1914. p. 1.

[377] Id., 9 ago. 1922. p. 1.

[378] PARÉS, L. N. *A formação do candomblé*, 2006. p. 180-181.

[379] A ORDEM. 15 nov. 1922. p. 1.

[380] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003, Dona Estelita. 6 abr. 2006, Ogan Bernardino. 6 abr. 2006, Seu Otávio. 28 jan. 2007. Em edição de 18 de abril de 1915, o jornal *A Ordem* informou a seguinte localização do "pigy" de Mãe Aleijadinha: "Nas proximidades da cidade, ao túnel da Central, há um pigy, o da Aleijadinha, que funciona diariamente, atraindo ao seu antro um bom número de imbecis". A ORDEM. 18 abr. 1915. p. 2. Ver nos anexos, fotografia desta notícia..

[381] Sobre a história de Zé de Brechó, ver: Luis Nicolau Parés (2006, p. 190-196).

Nas três primeiras décadas do século XX, a cadeia de morros que forma uma meia elipse na cidade de Cachoeira, limitada por um lado pelo Cucuí e Riacho da Capapina, e do lado oposto pelo Riacho do Caquende e Terra Vermelha, tendo como vértice as nascentes do Riacho Pitanga e a Lagoa Encantada, constituíam a complexa territorialidade do povo-de-santo[382]. Da Terra Vermelha ao Cucuí, ligados em larga medida pela antiga estrada de Belém e a antiga estrada da Capapina, localizavam-se as roças, terreiros, e as grandes festas de candomblé. Devido à repressão policial dos anos 20, os caminhos que ligam esses morros devem ter possibilitado alguma mobilidade espacial para as grandes festas[383]. Em conversa com Seu Bernardino, ogan do *Sejahundè*, sobre a perseguição policial aos candomblés, ele revelou que "antigamente era assim, hoje estávamos aqui, amanhã na Lagoa Encantada, depois pros lados de Capoeiruçu"[384].

No período aqui estudado, o principal caminho para a Lagoa Encantada era a ladeira (morro) da Cadeia. Segundo Seu Agenor, o povo da casa de Mãe Judith, localizada na Terra Vermelha (cujo acesso é obtido através de outro morro), ia para a Roça de Ventura (cuja localização é próxima a Lagoa Encantada) "pelos matos"[385]. Assim, podemos considerar que os morros aqui mencionados, Terra Vermelha, Alto da Ladeira da Cadeia (Lagoa Encantada), Bitedô, Capapina e Cucuí, eram comunicantes, e constituíam, naquele momento, o território das grandes festas de candomblé.

Muniz Sodré afirma que desde o fim do século XIX e mais especificamente com a abolição, o afastamento dos descendentes de escravos era fundamental para uma sociedade que sonhava romper social, econômica e ideologicamente com as formas de organização herdadas da Colônia. Assim, foram intensificadas as regras de segregação territorial na organização dos espaços brasileiros, ou, no que aqui nos interessa especificamente, das cidades brasileiras[386]. O fragmento a seguir, narrado por Gaiaku Luiza, é esclarecedor:

> [...] mamãe que contava que era muito perseguido, era tudo escondido. Teve uma vez que eu perguntei a mamãe, eu já

[382] Ver mapa (1915) em anexo.

[383] Lembremos da curandeira Arlinda e de Maria Romana (organizadoras de um candomblé no Arraial de Almas, próximo a cidade de Feira de Santana) que, devido a perseguição da imprensa e da polícia, estavam constantemente mudando o local de suas práticas mágico-terapêuticas, ver: Capítulo 2. A ORDEM. 3 set. 1904. p. 2. Também Mãe Aleijadinha entre a Capapina e a Lagoa Encantada.

[384] Ogan Bernardino. 6 abr. 2006. O morro da Capapina é contíguo ao morro do Capoeiruçu.

[385] Informação fornecida por Hermógenes Cardoso Almeida, Seu Agenor (1926). 4 abr. 2006.

[386] SODRÉ, Muniz. O *terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 21-45.

> morava em Salvador, mamãe porque é que o candomblé daqui é tão longe? ela disse, minha filha por que era muito perseguido. Pra não incomodar as Rainhas no palácio, tem que ser bem distante pra não ver a zoada. Aí Roça de Ventura, Terra Vermelha, tudo distante.[387]

A resposta de Dona Cecília, esposa do *Pejigan* Miguel e mãe de Gaiaku Luiza, demonstra a consciência da segregação espacial que as práticas religiosas afro-baianas e seus integrantes estavam submetidos. Mas, se por um lado o povo-de-santo estava coagido a festejar seus orixás e voduns longe da cidade e, muitas vezes, morar nesses lugares, por outro lado, nesses espaços "distantes" a vida era reinventada. Eram criados laços de parentesco e comunitários, eram engendradas relações de colaboração e coexistência física e espiritual e, evidentemente, gerados diversos conflitos, que afastavam e aproximavam uns e outros. Territórios habitados não apenas por negros, mas, tendo nestes a grande maioria dos moradores. Aproveitando as terras, os riachos e as árvores em sua sobrevivência e existência. Gaiaku Luiza assim recordava de sua infância na roça do Ventura:

> [...] eu e minhas irmãs gostavam por que, tomando banho no riacho, comendo camarão cru, chupando nicuri, cozinhando nicuri pra comer nicuri cozido, assando castanha, pintando o diacho na roça, quem é que não gosta.
> Nós corria dos santos, na época de santo que agente tinha medo. E na minha época criança não ficava no Abassá, além de não ficar ainda se amedrontava.[388]

A essa intensidade de vida infantil se somavam a construção de casas de taipa, o trabalho na roça, a colheita das frutas e folhas, a preparação de comidas, doces e remédios, os banhos de riacho, a pesca, as festas, os candomblés do lugar e as visitas a outros candomblés ("pelos matos"), as hierarquias, os interesses, os amores, as brigas, os desentendimentos, as ameaças, os padecimentos. Muniz Sodré argumenta que são "os aspectos de contato e comunicação nas relações funcionais de coexistência" que criam

---

[387] Informação fornecida por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005). 23 nov. 2003. Analisando a ocupação do espaço urbano de Salvador pelos candomblés na segunda metade do século XIX, Jocélio Teles dos Santos afirma que o raciocínio dos grupos dominantes era o seguinte: "se não é possível acabar com os candomblés, que fossem deslocados para longe do centro da cidade". Jocélio Teles dos Santos (2005, p. 207).

[388] SANTOS, Jocélio Teles dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. *Estudos Afro-Asiáticos*, Salvador, v. 27, n. 1-2-3, p.205-226, jan./dez. 2005.

as territorialidades. Ou seja, espaços criados e defendidos como o "aqui e agora inelutável da existência do grupo"[389]. Deste modo, era como se um *bitedô*, no sentido que esboçamos, se fizesse em cada morro da cidade de Cachoeira[390].

No episódio que teve lugar sobre o túnel do ramal da Central da Bahia, a redação do jornal *A Ordem* se mostrou em estado de grande satisfação com o sucesso da ação da polícia. Em Cachoeira, desde o início da campanha contra os candomblés, a batida policial na estrada da Capapina seria a primeira realizada com êxito e sem a intervenção de nenhum suposto protetor. Foram presos e expostos a ridicularização pública homens, mulheres e objetos sagrados da religião. Com alegria o jornalista escrevia que "presos os candomblezeiros, feiticeiros e feiticeiras", foram expostos e quebrados os "objetos grotescos" pelos "mantenedores da ordem". Todo o episódio classificado como a "guerra de morte contra o cancro social que é o fetichismo africano" foi relacionado ao "Ubaldinismo decaído"[391].

O MISTÉRIO E O SEGREDO DO *BOZÓ*: A RESISTÊNCIA SILENCIOSA DOS CANDOMBLÉS

Mesmo aquelas ialorixás que deixaram de tocar para os seus Santos e continuaram através de práticas internas sua devoção não tiveram sossego. E quanto mais próximos da cidade estivessem mais seriam importunadas. Mãe Gertrudes, por exemplo, havia mudado de residência muitas vezes tentando escapar à fiscalização implementada pelo jornal *A Ordem*. Por fim, parou de fazer suas festas de candomblé com toques de atabaque e danças. Mesmo assim, os serviços terapêuticos oferecidos pela sacerdotisa eram notados e perseguidos pela referida folha:

> Mãe Gertrudes é impenitente.
> Adepta convencida das bruxarias intoleráveis que são restos do Africanismo mais desabusado *mãe* Gertrudes já bateu muito *candomblé*, fazendo chegar o *Santo* a muita gente.

---

[389] SODRÉ, M. O *terreiro e a cidade*, 1988. p. 18-19.

[390] Sugerimos a possibilidade da palavra "bitedô" significar o lugar onde indivíduos se instalam, criam e recriam suas experiências individuais e coletivas, numa comunidade, quilombo ou candomblé.

[391] A ORDEM. 9 ago. 1922. p. 1.

> Chegando-nos isso ao conhecimento, chamamos, então, para o fato, a atenção preciosa da polícia, no sentido do delegado, naquela época, fazer um passeio aos bastidores da bruxa, mandando de lá retirar toda aquela quantidade imensa de bugigangas e velharias.
> *Mãe* Gertrudes licenciou-se por uns tempos, do exercício pleno de seu cargo.
> Agora, porém bem ali à Rua formosa, n.º 93, *mãe* Gertrudes reabriu o seu *consultório* à clientela, que lhe vai receber medicamentos de... banhos de urtiga e cansanção, etc.
> É justo, pois que a polícia dê um passeiozinho pelos arraiais de *mãe* Gertrudes, a fim de livrar os incautos das bruxarias da feiticeira.
> *Mãe* Gertrudes não bate; mas o perigo é evidente, na prática ilegal e viciosa do horrível mister.[392]

Segundo o articulista, "*mãe* Gertrudes já bateu muito candomblé, fazendo chegar o *Santo* a muita gente". Contudo, naqueles anos difíceis, Mãe Gertrudes tomou o cuidado de se preservar. Assim, resguardou sua casa, família, filhas e filhos-de-santo. Certamente receosa diante dos acontecimentos, passou a fazer suas obrigações e cuidar de quem a procurasse com sutileza, sem toques e buscando não alarmar a vizinhança com as freqüentes visitas. Como observou ironicamente o escritor, "licenciou-se por uns tempos do exercício pleno de seu cargo". No entanto, todo seu cuidado não foi suficiente para aplacar os ânimos da redação do jornal *A Ordem*. Os serviços terapêuticos de Mãe Gertrudes tocavam nos interesses da folha, no apoio à classe médica e farmacêutica e, por conseguinte, na defesa de seus maiores anunciantes.

Nesse cenário de perseguições, desrespeito, arbítrio e violência policial, os candomblés silenciaram por um curto período de tempo. No entanto, suas obrigações e serviços decerto não pararam. Isso se verificava na quantidade de "bozós" que alastrou as ruas da cidade. Desta maneira, o feitiço por eles representado passou a ocupar posição de destaque nas folhas do periódico *A Ordem*:

> As ruas da cidade amanhecem, constantemente pontilhadas de bugigangas insuportáveis, a que vulgarmente se dá o nome de *bozós*.

[392] A ORDEM. 5 ago. 1922. p. 1.

> É uma intrujices que atenta contra os bons costumes, sacrificando-se às vezes e quase sempre, pobres animaizinhos, que vão servir para o abominável *tempero* dessas provas de pouco asseio e de nenhuma higiene.
> A polícia poderia "condecorar" alguns dos fabricantes de *bozós*, na impossibilidade de agarrar todos.[393]

Assim, o medo do feitiço entrava na ordem do dia. Andar pelas ruas se tornou perigoso para os perseguidores dos candomblés. No entanto, eles tentavam disfarçar o temor com uma oratória que reclamava a limpeza, os bons costumes e a proteção à vida de "pobres animais". Os articulistas julgavam que os candomblés haviam recuado, mas constatavam, pela quantidade expressiva dos bozós colocados nos mais diferentes pontos da cidade, que o africanismo sobrevivia. Deste modo, classificava-o com os piores adjetivos. Abaixo segue uma descrição desse momento feita pelo jornal *A Ordem* sob o título "bozós e várias bruxarias enchem de fetichismo a cidade":

> Em cada encruzilhada o monte de feijão e azeite de dendê ameaça o transeunte pacato, que, aliás, nada tem que ver como o peixe.
> E um aspecto horrível, em conseqüência do qual a cidade não se pode conservar limpa mesmo porque os embrulhos enormes algumas vezes, estouram e se põem a espalhar a imundície pelas calçadas, etc.
> Ademais, o mau hábito dos *bozós* encerra muitas vezes uma despiedade clamorosa para com pobres animaizinhos que se sacrificam e matam envolvendo-os após em laços suntuosos de fita preta, não se sabe ao certo com que fim.
> Quase ao amanhecer de todos os dias é grande o número desses *bozós*, que se encontram pelas ruas, em toda a extensão da cidade, onde quer que haja pelo menos uma encruzilhada.[394]

Frases como "ameaça o transeunte pacato, que, aliás, nada tem que ver como o peixe", ou "não se sabe ao certo com que fim", por um lado, denunciam o medo do feitiço diante da inquietação a respeito do mistério e poder do *bozó*. Por outro lado, mas, no mesmo sentido, mostram a neces-

---

[393] A ORDEM. 13 fev. 1923. p. 1.

[394] A ORDEM. 1 ago. 1923. p. 1.

sidade de alarmar a população, afinal, qualquer um que circulasse pela cidade poderia ser a vítima. Em última instância, revelam o medo daqueles acastelados no escritório do jornal *A Ordem*. A presença do bozó nas ruas de uma cidade envolvida no imaginário da feitiçaria potencializava a insegurança, a desconfiança, no máximo, a sensação de estar com a vida ameaçada. Não podemos esquecer que a redação do jornal *O Norte* já havia avisado aos "rapazes" da folha concorrente sobre o "castigo de ogan" e, também, da "infelicidade" daqueles que "mexem em bozó"[395]. A crença no poder misterioso do feitiço aparece como um lastro comum a todos os atores aqui mencionados.

Tal como foi descrito no jornal *A Ordem*, à colocação do bozó nas ruas precedia e acompanhava um rito. Os bozós eram descritos com os seguintes componentes: um "monte de feijão e azeite de dendê"; "farofa de azeite de dendê"; "garrafinhas de vinho"; "um pouco de níqueis" (moedas); "grampos para cabelos"; "fitinhas" e "laços suntuosos de fita preta". Entre os animais sacrificados: "galinhas mortas, urubus e uma variedade enorme de animais outros", "raramente não tendo a galinha preta, com que se faz a obra completa". Nas ruas, no momento de serem "despachados", eram ditas "palavras sagradas" e velas eram acesas.[396] Numa descrição do "despacho", Edison Carneiro escreveu que "consiste numa gamela com farofa de azeite de dendê, um galo, uma caveira de bode, moedas de cobre ou de níquel, pedaços de pano vermelho, velas, muito comum nas encruzilhadas". Carneiro afirmou que o despacho era "quase sempre preparado sem intenções ofensivas"[397]. No período aqui estudado, Manuel Querino escreveu que o "despacho" compreendia "o ebó e o feitiço"[398].

No livro *Costumes africanos no Brasil*, Manuel Querino levou às suas páginas o que "apesar da reserva, rigorosamente mantida pelos africanos, com relação às suas práticas feiticistas", conseguiu "colher nas melhores fontes". Ele se orgulhava de ter "seguras informações acerca da religião das tribos que aqui se extinguiram". Note-se que o autor, como homem letrado de seu tempo, escreveu utilizando os conceitos então disponíveis em sua época. Assim, ele nos informa o que colheu sobre o feitiço naquela Bahia:

> É o processo para arruinar a outrem, e diversos são os meios de que se servem os feiticeiros. Há feitiço direto e feitiço

---

[395] O NORTE. 30 nov. 1917. p. 1.

[396] A ORDEM. 1 ago. 1923. p. 1, 25 mar. 1925. p. 1.

[397] CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 69-137.

[398] QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Massangana, 1988. p. 53.

> indireto. O primeiro consiste na aplicação de ervas ou substâncias venenosas à comida ou à bebida; o segundo é feito por encantação. [...]
> Qualquer pessoa, indiferente aos negócios da seita, pode conduzir o ebó ao seu destino. Com o feitiço o caso é diverso: para alguém se incumbir dessa diligência, necessário se faz ser entendido na matéria, a fim de que, na ocasião de colocar o feitiço no lugar escolhido, chamar pelo nome da pessoa a quem ele deva atingir.[399]

Suponho que o nome do jornalista Durval Chagas e de muitos médicos e autoridades tenham sido furtivamente chamados nas diversas encruzilhadas de Cachoeira. Manuel Querino nos chamou a atenção para a diferença entre o ebó e o feitiço. O autor sugere que o ebó é uma oferenda ou despacho que visa aliviar, trazer ou levar benefícios, por isso, mesmo alguém "despreparado" poderia arriá-lo. Já o feitiço visaria provocar a ruína e, desta forma, não poderia ser levado ao local de destino por "qualquer pessoa". Em Cachoeira, nota-se que o termo "bozó" é freqüentemente utilizado na rua, quando alguém ao encontrar uma oferenda exclama a palavra, geralmente, em tom depreciativo e temeroso, relacionando-o a feitiçaria. Nas casas e terreiros de candomblé quase não se escuta esse termo, exceto, raramente é bem verdade, para se referir a algum feitiço realizado por alguém de fora daquele candomblé[400].

Vimos o paradoxo no qual estava imerso o curandeiro e, em especial, àqueles iniciados para Obaluaê, tanto aqui quanto na África reconhecidos ou abominados pelo poder a eles atribuídos de curar ou castigar com doenças. O feitiço descrito por Manuel Querino também revela essas duas faces. Entre os Azande, os bruxos eram considerados capazes de "embruxar" alguém, mas, por outro lado, podiam da mesma maneira desfazer bruxarias[401]. Em Cachoeira, como já nos referimos, não foi possível notar durante a pesquisa qualquer diferença entre bruxaria e feitiçaria, sendo que ambos aparecem dentro de um mesmo diapasão. Por outro lado, sabe-se do poder de mães e pais-de-santo para desfazer feitiços, embora seja raro que alguém aceite ser reconhecido como feiticeiro ou feiticeira, exceto nas brincadeiras tão comum entre o povo-de-santo.

---

[399] QUERINO, M. *Costumes africanos no Brasil*, 1988. p. 54-55.

[400] A palavra "bozó" talvez seja uma corruptela da locução iorubá "bó ti wu", que significa "assim seja". Michka Sachnine (1997, p. 78). Agradeço a sugestão ao professor Luis Nicolau Parés; hoje, nas casas e terreiros de candomblé em Cachoeira, as palavras mais freqüentes para designar a magia são "ebó" e "feitiço".

[401] EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*, 1978. p. 44-45.

Apesar de alarmar que a cidade estava "coalhada de bozós", o jornal *A Ordem* acabava por denunciar que eles tinham lugares privilegiados para serem colocados. Esses lugares eram as encruzilhadas e os cemitérios. As encruzilhadas, segundo nos informa Câmara Cascudo, é o "lugar clássico de invocações e encantamentos para todos os povos"[402]. Os que partilham do ritual jeje-nagô na Bahia costumam identificar as encruzilhadas com a divindade *Exu*, que seria o "homem das encruzilhadas". É bastante conhecido o adágio do povo-de-santo que diz: "Nada se faz sem Exu"[403]. Exu possui diversos nomes que definem suas funções, entre eles: *Elebó*, senhor das oferendas, o que estabelece a ligação entre os seres humanos e os orixás; e *Exu Onã*, senhor do poder e dos caminhos, aquele que os abre e fecha, sendo seu lugar preferido as encruzilhadas[404]. No início do século XX, assim Nina Rodrigues se referia a *Exu*: "é uma divindade fálica que entre os nossos negros, graças ao ensino católico, está quase de todo identificado com o diabo"[405].

Francisco Bethencourt identificou nos processos da Inquisição contra feitiçaria em Portugal que as encruzilhadas constituíam um lugar privilegiado para a invocação de espíritos ou para a obtenção de materiais necessários às práticas mágicas. Para este autor, as encruzilhadas tinham uma importância simbólica como local de passagem do mundo dos vivos ao mundo dos mortos, que decorre da própria configuração do cruzamento de caminhos, o que transforma a encruzilhada numa espécie de centro do mundo. Bethencourt constata, também, que o cristianismo insistentemente tentou se apropriar desses locais, através de oratórios, capelas e cruzes, o que se constitui outro indicador do seu forte significado simbólico[406].

Os cemitérios, por sua vez, remetem diretamente a morte. Entre os nagôs, segundo Juana Elbein dos Santos, a existência se desenvolve simultaneamente em dois níveis que diferenciam a vida no *àiyé* da vida no *òrun*. Os que habitam o *òrun* são os orixás e os ancestrais. Os orixás estão associados à estrutura da natureza, o cosmo. Já os ancestrais estão relacionados à estrutura da sociedade. Os ancestrais seriam, assim, nossos antepassados materiais, os *eguns*. Os orixás, por sua vez, seriam nossos antepassados di-

---

[402] CASCUDO. Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Global, 2000. p. 212.

[403] RAMOS, Arthur. O *negro brasileiro*: etnografia religiosa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. v.1. p. 43-44. Ver também: Edison Carneiro (2002, p. 139).

[404] SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte*, 1998. p. 183-199.

[405] RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*, 1977. p. 228.

[406] BETHENCOURT, F. O *imaginário da magia*, 2004. p. 132.

vinos. *Exu*, como vimos, homem das encruzilhadas, senhor das oferendas, do poder e dos caminhos, é o princípio que liga esses dois níveis de existência. *Exu*, então, tanto comunica humanos com as divindades e vice-versa, como também comunica os seres humanos com seus ancestrais[407].

As motivações do *bozó*, segundo a folha, podiam ser: "um namoro encrencado", alguma "conquista difícil", "dificuldades de vida", "moléstia em casa", "interesses políticos", "falência no comércio", "negócios ruins", ou mesmo "uma questão de ciúme"[408]. A partir da diversidade das causas do *bozó* podemos entrever, grosso modo, a diversidade dos grupos sociais que procuravam os serviços das mães e pais-de-santo.

A ambiguidade presente na descrição da bruxaria entre os Azande e na exposição do feitiço de Manuel Querino, também aparece nas páginas do jornal *A Ordem*. O *bozó*, tantas vezes denunciado como uma ameaça, um mal para a integridade física, material e moral dos indivíduos, por outro lado, aparece também representado como capaz de fazer o bem. Para isso, é necessário que seja feito pela pessoa certa, com *encantos* e uma velinha acesa:

> [...] mais grave e mais solene a veneração aos deuses do *Olimpo fetichista,* aparecem, de quando em quando, velinhas acesas de ponto em ponto da *Urbs*, denunciando a existência de algum bozó do bom, feito em intenção de alguma conquista de trazer água à boca de qualquer incauto.
> A novidade tem sua explicação, a vela acesa ilumina a intenção do que esta ali em volto no mistério e no segredo do *bozó*.
> Dês que haja luz, a causa assume um caráter positivo e franco e que não admite controvérsias. O autor ou a autora do trambolho pronuncia então umas *palavras sagradas* e deixa o tempo correr, esperando o resultado dos seus desejos.[409]

Nesta notícia, o bozó assume qualidades até então jamais mencionadas no jornal. Em que pese o tom irônico, preconceituoso e hierárquico, o jornalista admite existir "bozó do bom". É evidente a carga irônica da ex-

---

[407] SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte*, 1998. p. 102-181.

[408] A ORDEM. 25 mar. 1925. p. 1, 24 ago. 1921. p. 1.

[409] Id., 1 ago. 1923. p. 1.

pressão. A partir de um olhar hierárquico, pressupõe uma ingenuidade na sua preparação "feito em intenção de alguma conquista de trazer água à boca de qualquer incauto". O que daria positividade ao feitiço seria a vela, iluminando os desejos levados pelo encantamento de algumas "palavras sagradas". A ironia do texto nos faz lembrar a tradição ibérica da magia, onde o feitiço sempre esteve envolvido num imaginário erótico, representando encantamentos de amor e ódio, alcoviteirices e perdas de virgindade. Esses temas que eram tratados com graça até o século XVI na literatura ibérica, foram amplamente demonizados pela Igreja Católica.[410] No código penal de 1890, como vimos, também aparece a crença de que os feiticeiros eram capazes de despertar "sentimentos de amor e ódio"[411].

O tom do jornalista, por incrível que pareça menos agressivo em relação ao bozó, deveu-se a quem o estava portando, como podemos ver no correr da reportagem:

> As criaturinhas, que reconhecemos depois e que os leitores, aqui para nós estão cansados de contemplar e cujas graças ninguém seria capaz de julgar que fossem render culto a Ogan, seguiam em boa marcha, olhando constantemente para atrás, a ver se a criadinha corria parelhas com elas e não se atrasava na *marcha de resistência.*
> Pararam a certa altura de certa rua e deixaram ai um embrulho de bom tamanho [...].
> E iam para *levantar acampamento*, após acenderem uma velinha de sebo, quando nos apresentamos, a ver se se tratava de cousa mais seria.
> Empalideceram *elas*. Mas, nós as consolamos, dizendo-lhes que não reprovávamos as crenças de ninguém, máxime com a naturalidade com que encantadoras meninas estavam.[412]

As meninas que "empalideceram" deviam mesmo além da beleza "encantadora" pertencer a famílias da consideração do jornalista. O "embrulho de bom tamanho" estava sendo carregado pela "criadinha", a quem o diretor do jornal *A Ordem*, certamente, não pouparia a alcunha de feiticeira, caso estivesse sozinha. Contudo, nota-se que mesmo o Sr. Durval Cha-

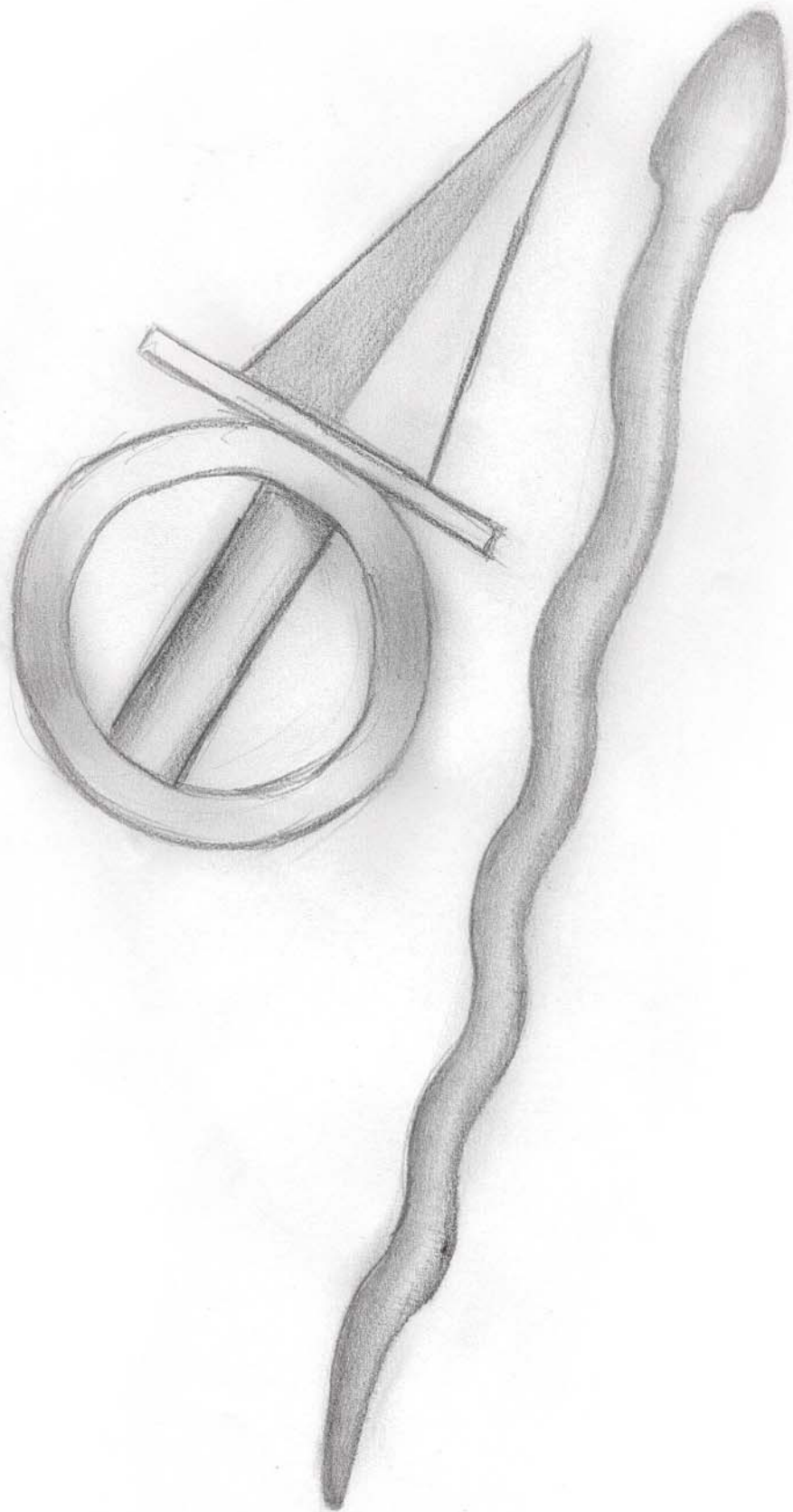
[410] BETHENCOURT, F. O *imaginário da magia*, 2004.

[411] BRASIL. Decreto-lei nº. 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. p. 210-223.

[412] A ORDEM. 1 ago. 1923. p. 1.

gas, aparentemente sólido em suas posições a respeito da feitiçaria, era capaz de flexibilizar suas opiniões a depender de quem praticasse o ato. Na ocasião, o jornalista alegou mesmo que "não reprovava as crenças de ninguém". As graças das encantadoras meninas de família transformaram o jornalista, como por feitiçaria, num ícone da tolerância religiosa.

O desejo de setores oligárquicos que lutavam pela administração municipal e estadual, personificados localmente na atuação dos jornalistas, era o poder. A campanha do jornal *A Ordem* para fazer desaparecer todo vestígio cultural africano era "uma bala na agulha" desses setores, que incluía proprietários de terras, comerciantes, médicos, farmacêuticos, advogados, jornalistas, professores e representantes da igreja. Mesmo práticas antes consideradas inofensivas pela folha, como os presentes à Mãe d' Água, eram condenadas a pretexto de serem "prova constante de espíritos dados a bruxarias". A silenciosa resistência, por seu turno, pode ser bem representada pela obstinação na retomada das funções religiosas, com ou sem o uso de atabaques, pela busca e criação de espaços mais afastados do núcleo urbano para instalação do terreiro e realização das festas e, especialmente, pelo recurso propiciatório do *bozó*.

Mãe Gertrudes, silenciando seus atabaques para preservar o seu axé; Mãe Paulina e Mãe Aleijadinha, com a insistente e renovada força para não acabar a festa; Gaiaku Maria Ogorensì, pondo uma venda nos olhos da imprensa em relação ao *Sejahundè*; ou Mãe Judith, constituindo advogado e exigindo o respeito a sua condição de cidadã brasileira, com os mesmos direitos e deveres, revelam atitudes que representam a dignidade dessas senhoras. Mulheres que lutaram com as armas que dispunham contra uma sociedade que tentava rebaixá-las à condição mais aviltante e desprezível na escala social. Isso elas não poderiam deixar. Afinal, para aqueles que as conheciam de perto, eram elas as distintas e honradas representantes das "heranças do africanismo" na cidade. Ou, pluralizando as palavras do ogan Candola: Rainhas, mulheres de ouro, mães-de-santo tão perfeitas ou mais que mães carnais, de espiritualidades veneradas em toda a Bahia.

OUTRAS HISTÓRIAS

Em edição de 5 de dezembro de 1888, o jornal *A Ordem* discutiu com seus leitores os rumos do trabalho no Brasil. Uma vez desarticulada a "instituição servil", a redação do periódico tentava incentivar os "espíritos abatidos" diante do fim daquilo "que tão fundo havia penetrado em nossos costumes" – a escravidão negra. A solução apresentada pelo jornal para a província da Bahia se espelhava na experiência "valentemente" empreendida pelas províncias do sul – a imigração:

> Carecemos, portanto, do trabalhador estrangeiro, que venha rotear nossos campos, embelezando nossas cidades também.
> [...]
> A verdade é – que sem os braços estrangeiros não nos salvaremos. A raça preta é uma raça, que desaparecerá por fim.[413]

O projeto imediatamente acolhido pela redação do jornal *A Ordem*, já nos meses que se seguiram a abolição, refletia a expectativa de amplos setores da elite brasileira naquele momento. Os letrados baianos se sentiam protetores do passado glorioso e arautos dos tempos civilizados. Associados do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, por exemplo, estavam convencidos de que o futuro civilizado dependia da profilaxia de "uma enfermidade que, talvez, pelo produto de *raças degeneradas*, se inoculam no corpo inteiro do país e do estado principalmente"[414]. A campanha da elite baiana pela imigração européia atravessou toda a primeira república, no entanto, viu-se frustrada pelos fracos índices imigratórios em todo o período. Ao contrário de São Paulo que obteve incrementos demográficos superiores a 100%[415].

A campanha imigratória denunciava os anseios de setores letrados baianos. Emergia nas suas entrelinhas a matriz cultural hegemônica que

---

[413] A ORDEM. 5dez. 1888. p. 1.

[414] REVISTA DO IGHB, 1896, p. 150 apud ALBUQUERQUE, W. *Algazarra nas ruas*, 1999, p. 35.

[415] Mário Augusto da Silva Santos constatou que "a insignificância do crescimento populacional de Salvador na Primeira República está ligada ao fato de ter sido quase exclusivamente vegetativo, uma vez que foi praticamente nula a imigração". Ver: Mário Augusto da Silva Santos (2001, p. 14).

imaginavam para a sociedade brasileira. Como aparece no editorial do jornal *A Ordem* em dezembro de 1888, depois de séculos de exploração do trabalho escravo dos africanos e seus descendentes, os negros foram considerados incapazes de dirigir os campos e, também, de embelezar as cidades. A "raça preta" era um problema para a redação deste periódico e para a facção que o sustentava. Isto ficava evidente quando, sem meias palavras, afirmava que "sem os braços estrangeiros não nos salvaremos". O desejo de "reformar os costumes", anunciado pelo periódico no início do século XX[416], camuflava um sonho, talvez, um projeto de nação, onde a "raça preta" não tinha lugar. Um Brasil imaginado se manifestou nas palavras do articulista: "A raça preta é uma raça, que desaparecerá por fim"[417].

Nos anos iniciais do século XX, os candomblés apareceram esparsamente nas páginas da imprensa local. Na década de 10, devido ao crescimento das práticas religiosas afro-baianas na cidade, o jornal *A Ordem* iniciou uma campanha contra os pejis e terreiros. Essa campanha ganhou novos contornos depois de 1914, quando o deputado Ubaldino de Assis efetivou sua supremacia política na cidade, e o jornal *A Ordem*, órgão ligado ao grupo político de oposição ao deputado, passou a utilizar os candomblés como munição nas disputas políticas locais.

O jornal *A Ordem* foi o periódico de maior circulação do interior do Estado da Bahia no período aqui estudado. Sua campanha contra as práticas culturais e religiosas afro-baianas, especialmente contra os candomblés, foi de fundamental importância na construção social de Cachoeira como "a cidade do feitiço". O conteúdo preconceituoso dos textos jornalísticos refletiu visões que os habitantes deste município tinham de si mesmos, bem como, comunicou olhares de fora para dentro da cidade. A persistência e eficácia das mães e pais-de-santo locais, por seu turno, garantiram o prestígio dos serviços religiosos e terapêuticos realizados na cidade, procurados por indivíduos de diferentes regiões do Brasil e mesmo do exterior, pela segurança de se submeterem a trabalhos reconhecidamente "bem feitos" e vinculados à tradição africana.

A República atualizou mecanismos de controle das festas negras forjados desde a época colonial. A conveniência da festa ou as idiossincrasias das autoridades constituídas permaneceram fundamentais no momento de tolerar ou proibir as celebrações amparadas em heranças africanas. Porém, nos argumentos dos setores que se manifestavam claramente contra as prá-

[416] A ORDEM. 23 jan. 1901. p. 1.

[417] A ORDEM. 5 dez. 1888. p. 1.

ticas culturais e religiosas afro-baianas em Cachoeira, encontramos uma enorme complexidade. Apoiando as reivindicações civilizatórias de grupos dominantes locais, foi possível demonstrar a existência de valores patriarcais, burgueses e cristãos; interesses sociais, políticos e econômicos dos agentes legais da saúde (médicos e farmacêuticos); indeléveis componentes raciais; e a busca de prestígio e vantagens nas disputas eleitorais.

Os batuqueiros, sambistas e o povo-de-santo, por sua vez, forjaram estratégias de resistência, utilizando em seu favor as disputas entre os grupos políticos locais. Buscando alianças com setores mais tolerantes, utilizando-se de nomes influentes ou discutindo na imprensa o direito de festejar e confraternizar a seu modo, nas tavernas do cais do porto ou nos terreiros com os caboclos, orixás e voduns. Quando o tenso espaço do diálogo se esgotava era necessário buscar lugares mais seguros para a festa ou, momentaneamente, silenciar os instrumentos. No entanto, o recurso propiciatório e misterioso do *bozó* demonstrava que uma batalha poderia ter sido perdida, mas, a luta pela liberdade religiosa, a luta pela existência e persistência de valores civilizatórios afro-baianos não estava terminada.

Na década de 1930, poucas notícias sobre os candomblés encontraram lugar nas páginas do jornal *A Ordem*. No entanto, quando apareciam, ainda conservavam a mesma retórica dos anos anteriores:

> Moradores da rua denominada Recuada, nesta cidade, trazem-nos a triste notícia da falta de policiamento naquele trecho.
> Candomblés existentes ali, além de perturbar o silêncio das famílias altas horas de madrugada, colocam os seus bozós naquela rua, ficando os mesmos em estado de putrefação, sendo isto um atentado contra a saúde dos moradores da Recuada.
> Estamos certo de que o Sr. João de Deus Neves, correto Delegado de Polícia, tomara as devidas providencias que ocaso exige.[418]

Por outro lado, a palavra candomblé não mais causava a mesma apreensão dos anos passados. Referindo-se as festas de Nossa Senhora d'Ajuda de 1934, o jornal *A Ordem* não deixou de notar a presença do terno O

[418] A ORDEM. 15 set. 1934. p. 1.

Candomblé que, segundo o periódico, "estava bastante animado"[419]. Nesta notícia, o batuque aparece em termos não ofensivos, pois, segundo o jornal, "mereceu francos elogios de todos que viu dançar a bem organizada Batucada"[420]. Outro jornal que circulava em Cachoeira nesta época também elogiou alguns componentes sociais vinculados as heranças africanas:

> Amo-te, nas tuas fábricas e oficinas; nos meninos das escolas e nos garotos das ruas; nas tuas crenças e superstições; nas tuas igrejas e *nos teus pigis*, pois que tu és sempre a tradição, o *escrínio da alma remota da Bahia*, vivificando o passado.
> Amo-te, nas tuas deidades esculpidas pela civilização [...]
> Amo-te, na seda plissada e nos áureos louvores de tuas raparigas da Irmandade da Boa Morte, como nas nuanças das chitas que enfeitam tuas *casas de sambas e tuas macumbas* [...]
> Amo-te, nos teus *despachos à "Mãe d'Água"*, em *teus "terreiros"* e em teus *canjerês*[421], como em tuas missas de festas, em tuas procissões, em tuas grandes datas cívicas.[422]

O escritor Flávio de Paula, provavelmente um pseudônimo, sintetizou em algumas palavras uma marca, uma identidade que acompanharia a cidade por anos a fio. O texto publicado em plena "data magna" do município, no dia 25 de junho, apresentava a cidade como "o escrínio da alma remota da Bahia". Os elogios para características antes consideradas aviltantes por amplos setores locais sugerem outras tramas que estão além dos limites desse trabalho. O certo é que os anos que seguiram a década de 1930 assistiram uma progressiva organização dos candomblés locais.

Em edição de 22 de junho de 1940, o jornal *A Tarde* noticiou a tentativa de organização de um sindicato de curandeiros em Cachoeira em meio ao que chamou de "enérgicas providências da polícia contra os curandeiros". Na matéria, em que pese a ironia e o olhar hierárquico e preconceituoso característico no tratamento do tema, não escapou ao jornalista os objetivos dos curandeiros supostamente reunidos sob os auspícios da União Africana Brasileira. Estes objetivos não eram muitos, porém, sintetizavam ex-

[419] No capítulo 1, discutimos as características possíveis deste terno.

[420] A ORDEM. 24 set. 1934. p. 1.

[421] Segundo Yeda Pessoa de Castro (2001, P. 198) a palavra "canjerê" é de origem banto e significa "feitiço" ou "sessão de feitiçaria".

[422] PAULA, Flávio de. Cachoeira! (canto de amor). O *Eco*, 25 jun. 1939. p. 1, grifo meu.

pectativas de longo tempo. Segundo o articulista, a reunião visava "o livre exercício da profissão, o direito de usar placas nas portas de seus *consultórios* e a organização dos mesmos em sindicato, de modo que pudessem trabalhar sem sustos e sob as garantias dos poderes competentes".[423]

No dia 29 de junho de 1943, foi fundada na cidade de Cachoeira a *Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro*. Nas finalidades desta sociedade estava evidente uma nova tentativa de organização dos adeptos dos candomblés locais. A sociedade seria composta "exclusivamente de brasileiros natos" e seus objetivos seriam:

> [...] auxiliar os seus sócios, em caso de desemprego, ou moléstia de duração superior a trinta dias, contribuir com um auxílio à família do sócio que falecer, *praticar, em toda sua plenitude, o culto africano*, promovendo festividades na sua sede social ou na residência do seu Diretor Perpétuo, nos períodos de 29 de Junho a 15 de Julho e de 22 de Dezembro a 8 de Janeiro, de cada ano, bem como *autorizar* que as suas filiais efetuem festividades em certos períodos do ano, designando previamente os períodos em que cada filial poderá realizar seus festejos.[424]

Ao mesmo tempo em que se nota a tentativa de organização do "culto africano" através da coordenação de um calendário de festividades, percebe-se também uma tentativa de criação de mecanismos de controle da festa, gestados no interior do povo-de-santo. Afinal, entre outras atribuições, a *Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro* vislumbrava "autorizar" a festa[425]. Talvez seja por este motivo que um dos seus associados, Domiciano Macambira, que ocupava na *União São Pedro* justamente o cargo de Fiscal, ficou na memória do povo-de-santo local como um dos mais ativos perseguidores dos candomblés[426]. Os anos que seguiram a década de

---

[423] A TARDE. 22 jun. 1940. p. 1.

[424] ESTATUTO da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro, 1943. p. 4-5, grifo meu.

[425] A Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro também visava a instalação de uma escola na cidade de Cachoeira que se chamaria União São Pedro. O objetivo dessa escola era "ministrar o ensino primário aos filhos dos seus sócios e a todos aqueles que, necessitados de instrução, procurem-na". Além disso, a Sociedade vislumbrava a contratação de um médico "para prestar serviços clínicos aos seus sócios, quando doentes". Estatuto da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro (1943, p. 13-14).

[426] Encerrando o trecho do estatuto denominado "Exposição sobre a legalidade e direitos da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro e sobre casas que praticam ilegalmente o culto africano neste Estado", lê-se o seguinte: "Temos observado, em alguns municípios, que diretores de casas que praticam ilegalmente o culto, vão a Delegacia Regional da Circunscrição Policial em que são situadas as suas casas ou, ainda, à Delega-

1930 acrescentaram outros ingredientes à complexa trama da perseguição aos candomblés de Cachoeira e imediações. Contudo, os limites desse trabalho permitem apenas apontá-los.

A década de 1940 pode ser considerada um marco de um período de decadência na história urbana do Recôncavo baiano. Acontecimentos passados cristalizaram os seus efeitos nesse período, vibrando duros golpes na economia já bastante debilitada de importantes cidades da região. A cidade de Cachoeira, antigo empório comercial do Recôncavo, ressentia-se de sua progressiva marginalização no cenário principal das redes de comércio da Bahia[427]. A emancipação política de muitos distritos, e notadamente, a construção das malhas rodoviárias, definitivamente retiraram a cidade da posição de pólo econômico regional[428].

As práticas culturais e religiosas afro-baianas permaneceram em meio à "decadência melancólica" em que a cidade se viu mergulhada. Um estudo realizado entre os anos de 1972 e 1973 pela Fundação do Patrimônio Histórico e Cultural da Bahia[429] contabilizou dezenove terreiros de candomblé e onze sessões de giro em plena atividade na cidade de Cachoeira. Entretanto, nos anos de 1970 e 1971 o "pai-de-santo" José das Três Linhas foi denunciado, processado judicialmente e condenado a dois meses de prisão simples. Nas palavras do denunciante, apropriadas pelo Juiz no momento de proferir a sentença, o pai-de-santo era um "folgazão, burlão, desocupado e explorador errante da crendice do populacho"[430]. Assim, constatamos que os termos da retórica do fetiche trespassaram longo período no século XX baiano.

---

cia de Jogos e Costumes e tiram licenças para realizar bailes populares e, em vez de realizarem bailes, praticam atos solenes do culto africano, ilaqueando, destarte, a boa fé dos titulares das mesmas Delegacias. Estatuto da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro (1943, p. 19-24); ouvi o nome do "pai-de-santo" Macambira em várias conversas sobre as perseguições aos candomblés de Cachoeira. Destaco entre os interlocutores Gaiaku Luiza, Dona Estelita Santana e Ogan Bernardino.

[427] Anos antes, a complementação das estradas de ferro da região, ligando-as a Leste Brasileiro, atingiria a economia de cidades como Cachoeira e Santo Amaro. As mercadorias que antes, necessariamente, tinham parada e passagem nos portos dessas cidades, passaram a seguir de trem direto para Salvador, retirando a serventia dos portos locais. Ver: Milton Santos (1998, p. 80).

[428] Do final do século XIX até 1940 a cidade de Cachoeira perdeu importantes distritos. Em 1880, Curralinho (atual Castro Alves); em 1884, São Gonçalo dos Campos se emancipou, anexando também o distrito de N. Srª do Regato das Umburanas; em 1890, São Félix, desmembrando consigo os distritos de Muritiba, Cruz das Almas e São José do Aporá. Em 1920 a cidade de Cachoeira se constituía dos seguintes distritos: Belém, Conceição de Feira, São Thiago do Iguape e Santo Estevão do Jacuípe. Na década de 1940 restavam apenas os distritos de Belém e Iguape, contando a cidade com 26.966 habitantes.

[429] ESPINHEIRA, Carlos Geraldo D'Andrea (Coord.). *Estudo sócio-econômico área prioritária de Cachoeira 1972 / 1973*. 2. ed. Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974. p. 15-39.

[430] PROCESSOS-CRIMES. 1970. Fonte disponível no Arquivo Regional de Cachoeira.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *O império do Divino*: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Algazarras nas ruas*: comemorações da independência na Bahia. UNICAMP, 1999.

______. Esperanças de boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, p. 215-246, 2002.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *A exaltação das diferenças*: racialização, cultura e cidadania negra (1880-1900). 1994. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 2. ed. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Martins, 1969.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

ANDRADE, Maria José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador (1811-1888).* Salvador: Corrupio, 1988.

ARNIZAÚ, José Joaquim de Almeida e. *Memória topográfica, histórica, comercial e política da Vila de Cachoeira da Província da Bahia*. Salvador: Fundação Maria América Cruz, 1998.

BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças*: negros e brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BALEEIRO, Aliomar. *Constituições brasileiras*: 1891. 2. ed. Brasília: Senado Federal, 2001. (Constituições Brasileiras, v. 2)

BARICKMAN, Bert Jude. Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo. *Afro - Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 177-237, 1998-1999.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971. 2 v.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*: lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRAGA, Júlio Santana. *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

______. *Na gamela do feitiço*: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRAGA, Júlio Santana. *Sociedade Protetora dos Desvalidos*: uma irmandade de cor. Salvador: Ianamá, 1987.

BRASIL. Decreto-lei nº. 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1904. Comentado por Oscar de Macedo Soares.

BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. 5. ed. Lisboa: Presença, 1986.

CAMPOS, J. da Silva. O vapor de Cachoeira. *A Ordem*, 15 jan.1930. p. 1.

O CARA de bronze. *O Norte*, 2 out. 1921. p. 1.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

______. *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

______. *Religiões negras*: negros bantos. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARVALHO. José Murilo de. *A formação das almas*: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CASCUDO. Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Global, 2000.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril*: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o sincretismo. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 71-91.

CRAEMER, W.; VANSINA, J.; FOX, R. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative studies in society and history,* Cambridge, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da folia*: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. 1.

ESPINHEIRA, Carlos Geraldo D'Andrea. (Coord.). *Estudo sócio econômico área prioritária de Cachoeira 1972 / 1973*. 2. ed. Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Salvador das mulheres: condição feminina e cotidiano popular na Belle Époque imperfeita*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 113-130.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade*: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). UNICAMP, 2006.

FRY, Peter; CARRARA, Sergio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no carnaval da velha república. In: REIS, João José dos (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 222-263.

GINZBURG, Carlo. *História noturna*: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

______. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRADEN, Dale. So much superstition among these people! – candomblé and the dilemmas of afro-bahian Intellectuals, 1864-1871. In: KRAAY, Hendrik. *Afro-brazilian culture and politics*: Bahia, 1790s to 1990s. New York: M. E. Sharp, 1998. p. 57-73.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. São Paulo: Positivo, 2004.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LARA, Silvia Hunold. Blowin in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. *Projeto História*, São Paulo, v. 12, p. 43-56, out., 1995.

LEITE, Rinaldo C. Nascimento. *E a Bahia civiliza-se... idéias de civilização e cenas de anticivilidade em um contexto de modernização urbana, Salvador 1912-1916*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

LUHNING, Ângela. Acabe com este Santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revistausp*, São Paulo, n. 28, p. 195-220, dez./jan./fev., 1995/1996. Trimestral. Dossiê povo negro: 300 anos.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MBEMBE, Achile. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, 2001.

MELLO, Francisco José de. *História da cidade da Cachoeira*. Cachoeira, 2001. Publicação do autor.

______. *Coquetel literário*. Cachoeira: Radami Indústria Gráfica, 2004.

MILTON, Aristides. Efemérides cachoeiranas. *Revista do IGHB*, Salvador, v. 7, n. 26, 1901.

MOTT, Luiz R. B. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Pelas ruas da Bahia*: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937). 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. The reconstruction of ethnicity in Bahia: the case of the nagô in nineteenth century. In: LEVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. Trans-atlantic dimensions of ethnicity in the African Diaspora. New York: Continuum, 2003.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PANG, Eul-Soo. *Coronelismo e oligarquias (1889-1943)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

PARÉS, Luis Nicolau. A *formação do candomblé*: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2006.

PIETZ, Willian. The problem of the fetish I. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Havard, n. 9, p. 5-17, spring, 1985.

______. The problem of the fetish II: the origin of the fetish. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Havard, n. 13, p. 23-45, spring, 1987.

______. The problem of the fetish IIIa: Bosman's Guinea and the enlightenment theory of fetichism. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Havard n. 16, fall, 1988.

PINHO, Wanderley. *História de um engenho do Recôncavo*: Matoim, Novo Caboto, Freguesia (1552-1944). 2. ed. São Paulo:Nacional, 1982.

______. *História social da cidade de Salvador*. Salvador: Secretaria de Cultura, 1962.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Massangana, 1988.

RAMOS, Arthur. O *negro brasileiro*: etnografia religiosa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. v. 1.

REGINALDO. Lucilene. Festas dos confrades pretos: devoções, irmandades e reinados negros na Bahia setecentista. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Formas de crer*: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA, 2006. p. 197-225.

REGINALDO, Lucilene; ALMEIDA, Acácio. Irmãs da Boa Morte: senhoras do segredo. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 4., 1994, Recife. *Anais*... Recife, Massangana, 1996. p. 98-110.

REIS, João José. Ethnic politics among africans in nineteenth-century Bahia. In: LEVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. *Trans-atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora*. New York: Continuum, 2004.

______. Magia jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar./ago. 1988.

REIS, João José. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1991.

______. *Rebelião escrava no Brasil*: a história do levante dos malês em 1835. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

______. Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, 1992.

______. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras frestas*: ensaios de história social da cultura. Campinas: UNICAMP, 2002. p. 101-155.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1977.

______. *O animismo fetichista dos negros baianos (1896)*. Salvador: P555, 2005.

SACHNINE, Michka. Dictionnaire yorubá-français. Paris: Karthala, 1997.

SAMPAIO, Consuelo Novais. *Os partidos políticos na Bahia na primeira república: uma política de acomodação*. Salvador: EDUFBA, 1998.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura*: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. Campinas: UNICAMP, 2001.

SANSI, Roger. The fetish in the lusophone atlantic. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL A FEITIÇARIA NO ATLÂNTICO NEGRO. 2006, Salvador. *Anais...* Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais. 2006. No prelo.

SANTOS, Edmar Ferreira. Poderes contra poderes: as práticas culturais afro-brasileiras em Cachoeira na década de 1970. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS: PESQUISA SOCIAL E POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS PARA OS AFRODESCENDENTES, 3., 2004, São Luís: *Cadernos...* São Luís: COPENE, 2004.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. *Estudos Afro-Asiáticos*, Salvador, v. 27, n. 1-2-3, p. 205-226, jan./dez, 2005.

______. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.). *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia, 1997. p. 17-38.

______. Introdução. In: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.). *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia, 1997. p. 7-16.

______. *O poder da cultura e a cultura no poder*: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Juana E. dos. *Os nagô e a morte*: páde, asésé e o culto égun na Bahia. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SANTOS, Mário Augusto da Silva. *A república do povo*: sobrevivência e tensão. Salvador: EDUFBA, 2001.

SANTOS, Milton. A rede urbana do Recôncavo. In: BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.).

Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito de Diamantina no século XVIII. São Paulo: Nacional, 1976.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O *espetáculo das raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

______. *Retrato em branco e negro*: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEGUROLA, R.P.B. *Dictionnaire fon-français*. Cotonou: Procure de l'Archidiocèse, 1988.

SILVA, Alberto da Costa e. A *manilha e o libambo*: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Pedro Celestino da. A Cachoeira no Carnaval. *A Ordem*, Cachoeira, 21 fev. 1925. p. 2.

SILVA, Pedro Celestino da. Datas e tradições cachoeiranas. *anaes do arquivo público da Bahia*, Salvador, v. 29, p. 325-398, 1943.

SILVEIRA, Renato. Pragmatismo e milagres de fé no extremo ocidente. In: REIS, João José. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 166-197.

______. O *candomblé da Barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Maianga, 2006.

SIMAS FILHO, Américo. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*: plano urbanístico de Cachoeira. Salvador: UFBA, 1976-1979. v. 2.

SKIDMORE. Thomas E. *Preto no branco*: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

SOARES, Cecília C. Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUNEB, 2006.

SODRÉ, Muniz. O *terreiro e a cidade*: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Antônio Loureiro de. *Notícia histórica da Cachoeira*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972. (Estudos Baianos, n. 5).

SOUZA, Laura de Mello e. O *diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Nagô*: a nação de ancestrais itinerantes. Salvador: Editora FIB, 2005.

SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental (1780-1945)*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viajem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo:Melhoramentos, 1976.

TELLES, Edward Eric. *Racismo a brasileira*: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

______. *A miséria da teoria, ou um planetário de erros*: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

THORNTON, John K. On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas. *Americas: a Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, New York, v. 44, n. 3 p. 261-278, jan. 1998.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Tempo*, Niterói, v. 3, n. 6, p. 95-118, dez. 1998.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987. Originalmente apresentado como tese do autor (Doutorado) pela Sorbonne, 1968.

______. Processões e carnaval no Brasil. Ensaios e Pesquisas, Salvador, n. 5, 1980.

WIMBERLY, Fayette. The expansion of afro-bahian religious practice in nineteenth-century Cachoeira. In: KRAAY, Hendrik. *Afro-brazilian culture and politics*: Bahia, 1790s to 1990s. New York: M. E. Sharp, 1998. p. 74-89.

APÊNDICE - Jornais e Outras Fontes

Acervo da Casa de Aganju Didè:

Livro de Atas da Sociedade Seguidores de São Jerônimo, 1989-2007.

Arquivo Municipal de São Félix:

O PARAGUAÇU. 1909.

A PÁTRIA. 1892

A VANGUARDA. 1924

Arquivo Público do Estado da Bahia:

ANAES DO ARQUIVO PÚBLICO DA BAHIA. v. 29. 1943.

A ORDEM. 1877-1893.

Arquivo Regional de Cachoeira:

A CACHOEIRA. 1901-1903.

O NORTE. 1915-1921.

A VANGUARDA. 1925.

CÓDIGO de Posturas da Câmara Municipal da Cidade da Cachoeira, 1855-1888, 1893, 1899, 1922.

CÓDIGO de Posturas do Conselho Municipal da Cidade de Feira de Santana, 1894.

CÓDIGO de Posturas do Conselho Municipal da Cidade de Maragogipe, 1894.

CÓDIGO das Posturas do Município de São Félix do Paraguassu, 1893.

LIVRO de Ofícios da Intendência Municipal de Cachoeira, 1922-1930.

Arquivo da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira:

O ECO. 1939.

LIVRO de Terrenos e Propriedades, 1863-1904.

Biblioteca Pública do Estado da Bahia:

A ORDEM. 1901-1934.

Instituto Geográfico e Histórico da Bahia:

A PAZ. 1925.

PEQUENO JORNAL. 1920-1924.

REVISTA DO IGHB. v. 7, n. 26, 1901.

ANEXO - Mapa e Fotografias

Cachoeira e São Félix - 1915.

Jornal A *Ordem*, 18 de abril de 1915

A feitiçaria em MARCHA

Continúam a cidade e seus arredores infestados pelos *pigys* immoralissimos, onde a ignorancia, de cambulhada com o fetichismo, rende constante e tôrpe culto ao deus dos africanos.

Quasi todas as noites o silencio da cidade é perturbado com o batucar dos *candomblés*, cousa tetrica e apavorante, que bem póde ser extirpada do nosso meio.

Nas proximidades da cidade, ao tunnel da *Central*, ha um *pigy*, o da *Aleijadinha*, que funcciona diariamente, attrahindo ao seu antro um bom numero de imbecis.

Porque não deve estar ainda esquecido o caso suspeito de *Rôxinha* no *pigy* de João *Folgante*, pedimos ao sr. major delegado em exercicio uma providencia no sentido de nos livrar do ultraje da permanencia, entre nós, dessas furnas de crimes e miserias innominaveis.

Jornal A *Ordem*, 27 de maio de 1914

E' DA ÉPOCA...

Um policial que "batúca"

Domingo ultimo, á tarde, foi visto um policial, pertencente ao destacamento aqui estacionado, num *batuque*, tocando *tabaque*.

O *batuque*, que é um divertimento detestavel e incommodativo importado da Africa pelos negros para o Brasil vindos antes da magnanima lei de Euzebio de Queiroz, realizava-se sobre o tunel do ramal da *Central da Bahia*, no logar denominado *Capapina*.

Ignoramos o nome do soldado *batuqueiro* e por isto não o indicamos á benemerencia deste pobre povo e do governo a que elle serve tão *heroicamente*.

E' da época, não ha duvida...

Jornal A Ordem, 9 de maio de 1903.

A' policia

Em nosso escriptorio de redacção vieram nos pedir pra chamar a attenção da policia sobre um *samba* que quasi todas as noites se faz á rua do Rosario d'esta cidade, com grande incommodo para os moradores da mesma rua e de suas adjacencias.

Além do vexame que tal divertimento produz á visinhança, accresce que della destaca-se grande vozeria de obscenidades, que muito offende o decôro das senhoras honestas que ali residem.

Attendendo a tão justo pedido, com o que deixamos escripto, esperamos que a policia cumprirá com o seu dever.

Samba na Rua do Rosário

Jornalista Durval Chagas
Diretor e principal redator do jornal A Ordem

DURVAL CHAGAS, director d'«A Ordem»

Jornal A Ordem, 13 de junho de 1915

Major Alfredo César Paixão

Jornal O Norte, 9 de novembro de 1915

O médico Innocêncio Boaventura
Assumiu a Intendência de Cachoeira em 1922

Jornal A Ordem, 5 de maio de 1915

Deputado Ubaldino de Assis

Jornal O Norte, 28 de outubro de 1915

Miguel Rodrigues da Rocha foi "capanga" do Deputado Ubaldino de Assis

No centro, sentado, Pejigan Miguel em companhia de outros ogans

Maestro Manoel Tranquilino Bastos

Na década de 1920, figurou nas páginas do *Pequeno Jornal* como defensor dos curandeiros

Mãe Judith Ferreira do Sacramento

Sacerdotisa da Casa de *Aganju Didè*

Convite do aniversário de 1.° ano da Casa de *Aganjú Didè*

EXMO. SNR.

Tendo de festejar no dia 1.° de Novembro, o primeiro anniversario da abertura da casa de Agajú de Deus, á Terra Vermelha, tomo a liberdade de convidar V. Exa. e sua Exma. Familia, para me honrarem com as suas presenças para que os festejos se revistam de maior brilhantismo.

Aproveito a opportunidade para pedir-lhes um auxilio para o mesmo fim, antecipando, desde já, os meus sinceros agradecimentos.

De V. Exas.
Criada respeitadora
JUDITH FERREIRA.

Terra Vermelha—Outubro de 1917.

Jornal A *Ordem*, 24 de novembro de 1917

Casa de *Aganjú Didè*

Março de 2005

Família de Santo da Casa de *Aganjú Didè*
Obrigação do Abè, 31 de julho de 2007

O primeiro, da esquerda para a direita, é Antônio dos Santos da Silva, atual *Babalaxé*